

## Глава 3

# ЧЕЛОВЕК В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

### 1. Динамика антропологической проблемы

Современный мир движется по пути все большего усложнения, и это требует усиления упорядоченности, что, в свою очередь, возможно только при расширении и углублении знаний. Это касается не только знания об окружающей нас реальности, но и о том, чьими стараниями мир меняется, зачастую – безвозвратно. При изучении проблемы человека философия довольно давно отказалась от поиска его устойчивого образа, неизменной сути человека, что было так характерно на протяжении всей истории вплоть до XIX века. Однако даже утверждение нового понимания человека (как горизонта, как постоянно трансформирующейся сути, что, собственно, и произошло в философской антропологии начиная с XX века) не приблизило нас ни к пониманию целей человека как феномена, ни к выработке тех механизмов, которые смогли бы обеспечить полноценное формирование индивида в стремительно меняющемся мире.

Научение является единственным путем формирования человека, оно позволяет вырабатывать не просто полезные навыки и умения, а те единственные характеристики, которые завершают принципиально не завершенное природой существо. Окружающий мир может восприниматься современным человеком только как единый организм, а сам человек является неотъемлемой частью этого хрупкого симбиоза. Это означает, что человек не может уйти из системы «человек – мир», которая сложилась, и чтобы сохранить ее, человеческому индивиду необходимо не просто широкое образование, а научение через освоение глубинных связей, объединяющих весь мир, все бытие.

При этом следует подчеркнуть, что начинать изучение мира нужно с осмысления самого человека как явления, предопределяющего всякое познание. Это важно, поскольку до сих пор не существует полноценного определения феномена человека, что, безусловно, усложняет сам образовательный процесс. Ведь образование строится исходя из целей, на дос-

тижение которых оно направлено, и для этого используются соответствующие парадигмы понимания человека. И если определения не существует, то какова же будет эта парадигма? Каковы возможные цели образования как формирования современного человека, если знание о человеке не выработано?

Чтобы рассмотреть человека в системе сложных современных связей и отношений, необходимо начать все же с попытки определения феномена человека, с уточнения тех тенденций в антропологии, которые появились в эпоху неклассической философии и которые привели к новой постановке проблемы человека в целом.

Современная ситуация характеризуется незнанием того, что такое человек. Но чего, собственно, не хватает для того, чтобы дать четкий ответ на вопрос: «Что такое человек?». Это во многом зависит от понимания, что значит знание о человеке, каково оно – научное, религиозное, философское.

На первое место здесь издавна выдвигалась биология, хотя она своим предметом имеет живое тело. Понимая человека как биологическое существо, нужно отметить, что у человека с самого начала слабее развиты участки мозга, отвечающие за сохранение инстинктов, и гораздо сильнее выражены области, отвечающие за развитие высших психических функций. У человека необычайно развита центральная нервная система, у него более высокое отношение веса мозга к массе тела (1/46) по сравнению с другими млекопитающими.

Формирование нервной ткани, в частности, нейромышечная система у детей созревает еще целый год после рождения: само кормление приобретает характер социокультурного действия и оказывает формирующее воздействие на младенца. Таким образом, в теле пластично соединяются унаследованное от рождения и формируемое в ходе приспособления к внешней среде. С точки зрения биологии – это аномалия [56, с. 8].

Очевидно, если пытаться определить человека через его сравнение с животным и выявлять отличия как некие компенсаторные механизмы (одежда вместо волосяного покрова, оружие вместо слабых зубов и когтей), мы не сможем прийти к решению загадки человека.

Существует несколько сотен наук, которые дают массу знаний о человеке, однако необходим, безусловно, новый интегративный подход. Человек включает в себя все уровни развития природы – от молекул до

понятий, и каждый из них изучается своим методом. Но данное различие не должно носить абсолютный характер: нельзя утверждать, что философия занимается «самым важным» — душой, разумом, интеллектом, а медики, физиологи и прочие специалисты описывают функционирование его тела. К сожалению, стратегия разделения продолжает сохраняться, хотя невозможно игнорировать тот факт, что различные уровни человека, существующие как единое, разделены между различными науками. Так, медицина вынуждена быть комплексной, так как болезни зависят не только от внутренних причин, но и от состояния природной и социальной среды, от психики человека. Таким образом, наша наука не имеет никаких онтологических преимуществ перед другими видами знаний [99, с. 27] (религиозными, мифологическими и т. п.), и если мы хотим найти целостный образ, нам необходимо начать с онтологического статуса человека.

Значительную часть человеческой жизни удастся понять и даже спрогнозировать, если мы знаем «план существования» людей. При этом культурный детерминизм также однобок, как и биологический, оба фактора взаимозависимы. Процесс построения культуры может рассматриваться как дополнение врожденных биологических способностей человека инструментами, которые подкрепляют, а иногда замещают биологические функции и компенсируют биологические ограничения (например, со смертью человека его знания могут сохраниться для человечества). Таким образом, человек дистанцируется от природы и вступает в мир. «Мир — это положение, занимаемое человеком, это нечто, во что он попадает и что выходит за пределы окружающей среды, в рамках которой замкнуто животное. Вопрос не только в том, кто мы, но и в том, каково наше место в космосе» [56, с. 20]. В основе этих вопросов лежит идея человека. М. Хайдеггер определил человека как «просвет бытия», причем самым большим чудом он полагал, что бытие вообще есть, но оно «есть» для человека. М. Хайдеггер, восстанавливая в XX веке вопрос о бытии, развивает не онтологию, а философию человеческого бытия в мире, то есть философскую антропологию. Фактически здесь можно говорить об антропологической онтологии или онтологической антропологии. Хайдеггер утверждает близость бытия и бытия-в-мире (*Dasein*), кроме того, бытие понимается им как индивидуальное существование, ибо, кроме субъективности, ничто не может удостоверить подлинность существования. Еще одним существенным моментом является трактовка мира *Dasein* не только

как социальной среды, но и как возможности. Сущностью человека является присутствие при бытии и, главное, «стояние в просвете бытия», экстатичность [99, с. 28].

Таким образом, для определения человека следует задуматься о сути своего бытия, а не расширять естественнонаучную информацию о морфологическом отличии человека от животного. Становление человека можно и нужно понимать не только как процесс совершенствования его нейрофизиологии, но и как создание, собирание бытия вокруг себя. Собственно бытие-в-мире и означает экстатическое преодоление человеком животного статуса. Онтологическая антропология прояснила различие между миром и окружающей средой. Открытость миру – сущностная особенность человека, признаваемая биологами. Онтологической особенностью *homo sapiens* является экстатичность, отношение к миру не как к клетке, а как к открытой системе. Благодаря этому образуется мир и самость, которая может формироваться самостоятельно. Положение человека не ограничивается заданными условиями, его место задано не границами, а горизонтом [99, с. 35–36].

В культурной антропологии вырабатывается новый подход в описании человека. Человек не завершен от природы и для обеспечения своего выживания вынужден строить искусственную среду обитания, которая, в свою очередь, оказывает на него определяющее воздействие. Человек – продукт техники. К типично человеческому сегодня относят, кроме языка, технику, абстрактное мышление, которые и составляют признаки сущностного понятия человека. Однако названные характеристики не были неизменными, а значит, менялся и человек. Сегодня наблюдается, например, кризис семьи, в рамках которой осуществляется воспроизводство человека, и здесь трудно говорить о степени совершенства данной техники. Вполне логичным представляется мысль не только о позитивном развитии человека посредством различных техник, но и о его деградации.

Каждый человек должен заново познавать окружающий мир и находить свое предназначение. Он всему должен научиться, и ни один из заложенных в нас инстинктов не обеспечивает выживание. Отсюда фундаментальность вопроса о культурном наследии и научении. Каждый человек самостоятельно накапливает знания и опыт, но этот процесс освоения знаний, технических навыков, культурных ценностей обеспечивается не наследственным путем, а специальными институтами образования.

Чем раньше человек приобщится к культуре, тем полнее и глубже он ее постигает.

Таким образом, нет никакого «естественного человека», обладающего от рождения набором абсолютных правил, обеспечивающих его нормальное выживание и развитие. Независимо от стадии существования, человек всегда решал задачи: как осуществить освоение природы и обеспечить выживание рода, как действовать в мире и строить отношения с другими людьми, как управлять природными процессами и человеческим поведением. Отсюда – будь то труд или отдых, любовь или брак, общественная или частная жизнь – все это регулируется культурными нормами, которые запрещали, ограничивали и предписывали те или иные формы поведения. Культура определяется как система организации и развития человеческой жизнедеятельности, включающая способы производства, взаимодействия с природой, межличностного общения, познания и духовного творчества.

В современной культурной антропологии выделяются основные потребности человека: 1) физиологические потребности в пище, воде, воздухе, движении, отдыхе и т. п.; 2) потребность в безопасности и защите от посягательств на собственность и семью; 3) потребность в сопричастности, любви и солидарности, в благополучии и уверенности за свое существование; 4) потребность в уважении к себе со стороны окружающих и в самоуважении, проявляющаяся в стремлении к независимости; 5) потребность в самоактуализации, благодаря которой реализуются творческие потенции человека; 6) к основным потребностям добавляют еще духовное стремление к знанию, красоте, добру [56, с. 17–18]. Во всякое время люди во всех культурах открыли отчасти универсальные (одежда, жилище, питание, игра, труд, язык), отчасти локальные (мифы, верования, ритуалы, традиции, обычаи) способы организации жизни. Однако односторонняя ориентация на научно-технический прогресс привела к опасности разрушения природной основы культуры. Человек утратил духовное единство с окружающим миром и попал под власть им же созданных технических, экономических и политических систем. Под особым углом зрения нужно посмотреть на процессы в сфере массмедиа, информации, образования.

К эффективным культурным техникам относятся такие символические институты, как язык, брак, система родства, техники воспитания,

возрастные, половые нормы и роли, а также война, труд и все ритуалы формирования и самосохранения группы. Эти порядки и образуют достаточно продуктивный арсенал антропотехники, которая пластифицирует незавершенное природой человекообразное существо и формирует необходимые для социума качества. Речь идет о буквальном моделировании человека посредством дисциплины, воспитания и образования. Однако современная система воспитания и образования нуждается в онтологическом оправдании независимо от научного знания, которое продолжает претендовать на единственный источник достоверной информации о человеке. Таким онтологическим базисом может стать только философия, причем философия неклассического типа, которая, собственно, и создала новый образ человека, в котором сам он, его бытийная уникальность переживаний и чувствований, принципиальная незавершенность и мозаичность стали основополагающими в попытках не просто определить, но понять.

Неклассическая философская мысль в вопросе о человеке в полной мере начинается с философии Ф. Ницше, особенно с его идеи о сверхчеловеке. Она является ответом на антропологический кризис в рамках современной цивилизации. Сам Ницше не определил окончательно, кем был его сверхчеловек. Ницше комбинирует биологические метафоры (дарвиновскую формулу эволюции) с «аполлоническими» и в формулах «знание-власть», «культурная политика», «власть искусства» находит их синтез. Наконец, во фрагментах «Воли к власти» сверхчеловек представляется умеренным существом, вполне владеющим своими страстями, управляющим своим поведением, разумно планирующим свою жизнь. Воля к власти здесь реализуется как искусство жизни, в которой человек учится управлять самим собой [56, с. 148].

Понятие сверхчеловека возникает как итог размышлений о самовоспитании и формировании, итог поиска закона, на основе которого формируется в молодой душе представление о самом себе. Задача молодых – находить образцы и следовать им, а значит, воспитание подразумевает не только увеличение объема знания, а еще и умение подражать великим людям, образцам, поскольку лишь так возможно достижение своих целей. То есть речь идет о культурной работе над собой, о пластике души, которая должна быть подвергнута суровой самодисциплине, благодаря

которой человек сможет господствовать, прежде всего, над самим собой. Ф. Ницше пытается осмыслить рост цивилизованности во всей ее сложности. Он показывает, что такие понятия, как «добро», «благодарность», «сострадание» имели в древности специфическое значение, когда всякое иное понималось как враждебное, а современная нравственность выросла на почве представлений групп господствующих родов и каст [63, с. 270], и к тому же происходит постоянное обесценивание любых моральных норм.

В 1920–1930 гг. XX века происходит синтез методов феноменологии, идей «философии жизни», обширного биологического материала, в результате чего появляются концепции крупнейших антропологов – М. Шелера, Г. Плеснера и К. Лёвита. Их антропологические взгляды были развиты в дальнейшем Дж. Мидом, Ж.-П. Сартром, А. Портманом, Э. Кассирером, А. Геленом. В дальнейшем крутой поворот в антропологии связан с деятельностью К. Леви-Строса, который существенно обогатил этот раздел знания структурным методом [56, с. 153]. Этот метод позволил изучить не столько содержание различных форм миропонимания, сколько выяснить структуру отношений, образующих специфику коммуникативных связей человека, в частности, первобытного. Кроме того, активно развивается Франкфуртская школа, критиковавшая антропологию. Особый вклад, безусловно, внес М. Хайдеггер, хотя и создавший антропологическую онтологию, но критиковавший научно-техническое освоение и подчинение мира. Никакая моральность и гуманизм не смогут противостоять воли к власти во всех ее проявлениях. Различные аспекты этой проблемы были развиты в последующем рядом концепций в рамках французской философии, которая наглядно продемонстрировала, что не только научно-технический, но также и гуманитарно-антропологический дискурс могут стать весьма продуктивными инструментами на пути подчинения. В этих концепциях человек предстает не просто используемым элементом общественных отношений, а полностью конструируемым согласно необходимости, задаваемой властью [19; 95; 96].

Пионером антропологического поворота по праву считают М. Шелера. Его работа «Место человека в космосе» утверждает двусмысленность понятия человек, и, в конечном счете, показывает: то, «что делает человека человеком, есть принцип, противоположный всей жизни вообще» [109, с. 53]. М. Шелер называет таким принципом дух, понимая под

ним «экзистенциальную независимость от органического, свободу, отрешенность от принуждения и давления, от “жизни” и всего, что относится к “жизни”» [109, с. 53]. Дух делает человека открытым миру, он определен бытием. Человеком является такое существо, которое способно сказать «нет» своим инстинктам и сосредоточить внимание не на предмете, а на его сущности. Антропология М. Шелера, таким образом, исходит из нетрадиционного понимания сути философствования как соучастия и сотрудничества человека с бытием, которое состоит в исполнении высших ценностей. Человек М. Шелера – не своевольное существо, ставящее превыше всего свои потребности и интересы, а такая единственная во Вселенной сущность, благодаря которой мир обретает свое самосознание [109, с. 55–57].

Существенную роль в изучении человека сыграла концепция бессознательного З. Фрейда. Психоанализ утвердил наличие в психике скрытого источника жизненного основания человека, средоточие инстинктов, которое долгое время считалось преодоленным. Сознание оказывается надстроенным над источником жизненной энергии – областью бессознательного, которое производит желания и предопределяет поведение человека. Между двумя этими слоями существует постоянный конфликт, который разрешается по-разному, поскольку бессознательное нацелено исключительно на реализацию скрытых желаний, а сознательная часть осуществляет функции надзора, запрещения, подавления и вытеснения. При этом обе эти силы неразрывно связаны, что дало основания З. Фрейду начать поиск способов рационального использования и контроля жизненной энергии либидо [92, с. 176–192]. Кроме того, непреодолимый конфликт сознательного и бессознательного представляет вечный источник развития культуры, а современная техника власти делает механизмы сублимации все более тонкими и неявными.

Коммуникативная антропология осуществляется герменевтически-ми методами, ключевым из которых является понимание. Именно этот подход трактуется как способ существования человека. В процессе понимания мы зачастую сталкиваемся с переводом, и подобная ситуация истолкования является универсальной при работе с любыми текстами и сообщениями. Любой текст требует не только переложения на понятный язык, но и приобщения к сути нас самих. Это самоизменение в процессе



понимания другого было названо Г. Гадамером «доброй волей к пониманию». Однако добрая воля к пониманию легко оборачивается «доброй волей к власти», поэтому в интересах сохранения как собственной индивидуальности, так и своеобразия другого, совсем нецелесообразно добиваться единообразия [54, с. 41–42]. Единый для всех универсальный горизонт понимания – несчастье, ибо моделей единства столько, сколько и людей, поэтому при абсолютизации единообразия общество и человек приходят либо к разрушению (например, террор, война), либо к стагнации. Наиболее разумным выходом остается искусство компромисса, взаимное признание другого, и это требование должно воплотиться в технических и ментальных структурах коммуникации.

М. Фуко продолжает критику гуманизма, и ему принадлежит лозунг о «смерти человека». Но, несмотря на это, М. Фуко остается крупнейшим антропологом, так как провозглашенная «смерть человека» была лишь отрицанием устаревшей для философии XX века убежденности в наличии у человека способности самоограничивать себя и власть над другими посредством разума и нравственных установок. М. Фуко со всей очевидностью и беспощадностью утвердил мысль, что современная власть формирует индивида по своему усмотрению, поэтому если и лечить – то все общество в целом.

В своих работах М. Фуко раскрывает порядок становления, трансформации и функционирования таких явлений, как клиника, тюрьма, – всего того, что формирует дисциплинарное пространство общества. При этом осуществление в пределах таких дисциплинарных форм отношений власти всегда основано на полноте знания о тех, на кого эти отношения направлены. Власть производит необходимые дискурсы, которые формируют необходимых субъектов для реализации необходимых отношений власти. По этой причине сущность власти оказывается неуловимой, что снимает традиционные для прежних социально-философских концепций представления о возможности осуществить революцию и улучшить власть. Человек оказывается марионеткой власти, и ему приходится постоянно искать пути для ускользания от ее всеохватывающих пут. Власть берет под контроль человеческие желания и стремления, и теперь не столько тело, сколько сама духовная составляющая человека оказываются полностью несвободны и зависимы: «...Реальный человек, объект позна-

ния философской рефлексии или технического вмешательства, не был заменен душой – иллюзией теологов. Человек, о котором нам рассказывают, которого нас призывают освободить, является следствием подчинения куда более глубинного, нежели он сам. «Душа» обитает в нем и дает ему существование, которое само является элементом господства, осуществляемого властью над телом. Душа есть следствие и инструмент политической анатомии; душа – тюрьма тела» [96, с. 46]. Образом надзирающей и наказывающей власти выступает Паноптикум Бентама, идея которого уже давно воплощена в тюрьмах и больницах, школах и казармах, в монастырях и университетах. Так, понятие освобождения выполняет на практике порабащивающие и угнетающие функции. Власть уже не опирается на право на смерть, а функционирует как полиморфная техника управления жизнью в форме советов и рекомендаций специалистов.

Сегодня философия перешла в постантропологическую эпоху, для которой характерен отказ от идеи человека как высшей, ориентирующей общественное развитие ценности. Речь идет о критике устаревших представлений, которые нацелены на поиски неизменной природы и вечной сущности человека, и о выработке новой, более реалистической модели человеческого.

Новое представление о человеке естественным образом начинается с проблемы определения, и здесь важной составляющей может быть понимание неоднозначности места человека среди всех других феноменов. Осознание двойственности своей природы – фундаментальное событие в жизни человека. Двойная детерминация человека задает динамическое напряжение, питающее культуру. Ее основные оппозиции: человек-животное, природа-общество, дух-тело, человек-бог, добро-зло и т. п. Эти противоположности символизируют вечную загадку человека и стимулируют поиск своего назначения в мире [56, с. 200]. Абсолютное различие человеческого и животного, отстаиваемое в истории культуры, было подвергнуто пересмотру в ходе развития медицины и физиологии, а сцена религии и метафизики, на которой разыгрывались душевные драмы, уступила место иной сцене, на которой сущность человека принимала облик машины. Метафора машины объединила природное и божественное, духовное и телесное в человеке. «Франкенштейн» показывает логику работающего скелета, «живого трупа», мертвые органы которого приводятся

в движение электрически-спиритуалистической энергией. Однако воздействие на живых людей не менее значительно: человек, его тело фактически трансформируется в придаток машины, даже его сознание подлежит существенной модификации.

Тело, долгое время считавшееся неизменной природной данностью, в действительности вовсе не неизменно. Тело формируется как базисная символическая система, образующая горизонт «предпонимания» мира. Философия тела должна формироваться с учетом окружающей среды. Первоначально не существует деления на субъект и объект, поскольку тело не наблюдатель, а участник событий. Тело и внешний мир сосуществуют в постоянном взаимодействии, когда происходит адаптация, освоение, обретение необходимых знаний и навыков этого общения. Постепенно сугубо телесные, инстинктивно-жизненные ощущения вытесняются и надстраиваются новыми, зачастую социально обусловленными чувствами, такими, как любовь, долг, вина, что, в свою очередь, существенно меняют тело, вплоть до полного его преобразования.

Как отмечалось выше, по мере развития общественных отношений контроль переместился с внешнего (тела) на внутреннее. Философы, священники, писатели, а после и психологи сделали анализ душевных явлений своей специальностью, не подозревая об опасности раскрытия тайны человеческой души. Сложился корпус специальных знаний и рекомендаций, регулирующих ритм труда и отдыха, удовольствий и развлечений, навязывающих здоровый образ жизни. Тела насилия и покорности, наслаждения и воздержания, сексуальности и извращения продуцируются обществом. Поэтому зачастую в современной литературе происходит искажение феноменологии телесности, изображающее тело и мир без Другого [56, с. 210].

Также современная культура все еще не отказывается от попыток ограничения зова пола и регулирования отношений между мужчиной и женщиной, хотя в последнее время этот вопрос приобрел очень много нюансов, а само разделение на «мужское» и «женское» стало проблематичным. Однако как форма проявления человеческого в целом сексуальность не только подавляется, но и интенсифицируется в процессе цивилизации. Секс всегда был важным элементом управления поведением. Наиболее ярким проявлением управления сексуальностью является научный и

педагогический дискурс. Его развитие свидетельствует о том, что пол стал важной общественной проблемой, и общество вменило разуму контроль за сексуальностью. Парадокс состоит в том, что, как и в «Пире» Платона, сегодня разделение полов выступает осознанным актом власти, однако современное общество характеризуется смешением социальных ролей мужчины и женщины, падением рождаемости и кризисом семьи, что связано с возможностью освобождения женщины от репродуктивной функции [56, с. 214]. В связи с ухудшением экологической ситуации и ростом врожденных детских заболеваний возникает проект постепенного отказа от тела в поисках неорганического носителя сознания.

Культуролог Н. Элиас рассматривает цивилизационный процесс не как запланированный разумом и целенаправленно осуществляющийся в науке и технике результат человеческой деятельности, а как переплетение на уровне повседневной жизни разнообразных практик воспитания, познания, труда, власти. В современном обществе главная опасность состоит в неконтролируемых аффектах, под влиянием которых человек может совершить незапланированное, нерациональное и тем самым социально опасное, пугающее действие [112, с. 314]. Именно в этом следует искать причину победы рациональности, расчетливости и экономности в нашу эпоху.

Однако страх и разумность вовсе не исключают друг друга. Страх является ни чем иным, как формой рационализации чувственных переживаний, способной существенно скорректировать сугубо аффективное поведение. Известная взаимодополняемость страха и разума была выявлена экзистенциальной философией, в которой страх оказывался одним из путей к подлинному бытию, поскольку именно экзистенциальный ужас превращался в сильнейший толчок к экзистированию. Психологически именно опыт страха, пережитый человеком в детстве, становится укоренителем высших духовных ценностей на всю жизнь.

Чувство страха принимает в жизни социума разные обличья, среди которых можно найти стыд, страх смерти, даже моральные принципы. Чувство стыда представляется особой разновидностью страха; вызванное чаще всего заведомым расчетом, это чувство призвано, в первую очередь, обеспечить социально приемлемое поведение. При этом основным регулятором здесь оказывается внешнее осуждение, а это означает, что стрем-

ление человека к упорядочению и рационализации жизни привело его в полную и почти добровольную зависимость от внешней реальности – как при формировании, так и при реализации всего, что связано с дисциплиной, самодисциплиной, воспитанием, контролем поведения и т. п. Современный человек, очевидно, испытывает нехватку настоящих чувственных переживаний, они замещаются искусственными, что особенно связано с развитием технологий. Однако ирония ситуации в том, что воспитание, педагогика по традиции используют репрессивную технику подавления чувственности, что лишь усугубляет ситуацию, поскольку современный человек нуждается скорее в раскрепощении, чем в подавлении витальной сферы чувств. Возможно, поэтому современное общество инстинктивно предпринимает попытки реанимации чувственности в форме производства дискурса насилия, извращения, ужасов и т. п. [56, с. 230].

Одним из важнейших страхов является страх смерти, он издавна служил опорой ответственности, самодисциплины и сдержанности. В настоящее время люди относятся к смерти иначе, чем раньше, ее изгоняют и замалчивают. Ставка делается на жизнь, ее продление, экономию, рациональную организацию. Смерть выглядит как роковая неудача, разрушающая планы и творческие замыслы человека. Смерть присутствует своим отсутствием, и хотя ее пока нет, она неминуемо придет. Самый страшный удар смерти – смерть другого. Именно это вызывает протест и неприятие. Смерть – это беспредел моральный, социальный, юридический. Если обществу остро необходима реорганизация учреждений, в рамках которых все еще культивируется современный потребительский подход к жизни, то еще более требует трансформации дисциплинарное пространство смерти, где само умирание и общение с умершими превращено в некий квазизыденный процесс.

Мораль в современном мире также проходит процесс инфляции, подчас трансформируясь в морализм и неясный страх для человека. Государство, а с ним и все институты семьи, образования переживают кризис. Инфляция традиционных идеалов становится причиной минимизации этики, и мораль не исчезает, но становится сингулярной. Этика обращена к индивиду, но тот, кто признает мораль Другого, рискует собственной свободой. Не случайно Н. Луман допускал, что мораль не является системой, а скорее синдромом, болезненным проявлением страха и протеста

[56, с. 331]. Точно так же, как господство идеологии над всеми областями жизни, абсолютизация морали и навязывание «общечеловеческих ценностей» политике и экономике ослабляет другие структуры социума. Осуждение всего действительного с точки зрения морали приведет к негативным последствиям. Морализация опасна в политике, где она разрушает защиту национального и геополитического интереса, в хозяйстве, где она отрицает технические и экономические возможности, в семье, где она господствует над интересами жизни, действительно жестокой с точки зрения морали. Мораль способна разрушить инстинкт самосохранения и ведет к жесточайшим кризисным ситуациям. Сегодня мораль разорвана на разные типы, возникает даже двойная мораль (например, профессиональная и семейная). Выход видится в переходе к респонзивной этике, когда сторонники высказывают свои претензии и не только настаивают на соблюдении своих прав, но и принимают во внимание чужие.

Моральный порядок оказывается еще более проблематичным в процессе глобализации, когда сам гуманизм редуцируется. На первый план выступает интеллектual, носитель знания, универсальный пользователь, для которого мораль вообще не актуальна. Феноменология бытия замещается феноменологией коммуникации. Мир видится таким, каким его подает образная коммуникация, медийное пространство. Единодушные задаются экраном, а упорядочивание коммуникации осуществляется заранее. Использование электронных медиумов расширяет возможности коммуникации. Новые медиа распространения создают мировое сообщество. Опосредованная компьютером коммуникация делает еще один шаг: пропадают критерии, по которым происходит отклонение от коммуникации, исчезает авторитет источника. Согласно Ж. Бодрийяру тотальная коммуникация замкнута на себе. Привязывая мир к экрану, современные медиа дробят общественного субъекта на атомы. Возникает новый медиум, формы которого определяются компьютерными программами, и к чему это приведет, сейчас говорить трудно.

Таким образом, человек современности становится будто бы пустой оболочкой, лишенной самооценности, которая наполняется всем тем, что мы можем назвать культура, измененная среда, технически освоенная реальность и тому подобное. Традиция постмодерна нашла для этого очень емкий термин – симулякр, копия копии, для которой нет и не может быть

собственной сути и цели. Это всегда становление чем-то иным, выход за пределы себя в поисках смысла. Не случайно современная ситуация в философии человека может быть охарактеризована как метаантропологическая, поскольку метаантропология нацелена, в первую очередь, и на выявление возможных дальнейших трансформаций человека, на формирование новых смыслов, которые полностью изменят наше осознание как человека, так и мира в целом.

## **2. Культура в ситуации антропологического кризиса: постмодерн и постпостмодерн**

В последние годы появляется множество альтернативных антропологий, в том числе маргинальная (С. П. Гурин), клиническая (С. Зимовец), наконец религиозная антропология (Ю. А. Тюрин, Е. И. Аринин) и др. Одна из наиболее известных интерпретаций философской антропологии на современном этапе состоит в концепции метаантропологии. Последняя, в свою очередь, связывается с так называемым антропологическим поворотом в философии и антропологическим кризисом в культуре. Основоположник этого направления Н. Хамитов рассматривает метаантропологию как «учение об обыденном, предельном и запредельном бытии человека, а также о фундаментальных тенденциях эволюции человечества» [101, с. 50]. Для Н. Хамитова постмодерн – «конец истории рационального человека Нового времени, который так долго был серьезным, что не выдержал и расхохотался. Но этот хохот не освежил его, а стал болезненным» [там же], лишенным самоиронии, но отягощенным иронией над пафосом и интерпретацией над креацией. Ответом метаантропологии стало прояснение экзистенциальных кризисов постмодерного человека. В качестве экзистенциалов человеческого бытия Н. Хамитов выделяет такие состояния, переходящие одно в другое, как скука, тоска, ужас, отчаяние. Один из выходов из отчаяния – гнев. Гнев превращает хаос в космос, когда гневающийся на другого «в конце концов гневается на себя». Тогда борьба против внутренней опасности вырастает в творчество, а гнев наполняет личность «грозовой радостью», обращенной в будущее. Импульс, творящий будущее, – надежда. Надежда же направляет поток гнева в конструктивное русло. Но надежда может существовать только благодаря

вере. Другой выход – «страстное желание выйти за свои пределы, стать Иным» [101, с. 54]. Правда, можно заметить, что желание и возможность человека выйти за пределы является одной из проблемных точек философской антропологии с самого начала ее формирования и связано, в свою очередь, с пониманием самих пределов и предельных состояний человека, в том числе девиантных и маргинальных, а это уже самая что ни есть парадигма постмодерна. Другой, Иной – и вовсе открытие именно постмодерна. Другой даже смеется за нас в популярных телешоу и сериалах – так называемый «смех за кадром». Роль Другого в таком случае исполняет телевизор [25]. Симптоматично, что современный тип телефонов – сенсорный – не имеет отношения собственно к сенсорной, чувственной природе человека, напротив, редуцирует ее до тактильных ощущений и действий, отучающих человека даже от ставших привычными «кнопочных» навыков управления электронными устройствами посредством нажатия на кнопки, заменяя их скольжением пальцев по экрану. Формируется новый тип человека – *Homo mobilis*, то есть «человек сидячий, но с мобильником, ноутбуком, живущий в сети, отдающий все больше забот о себе другим – техническим устройствам, наемникам, сервисам» [82].

Н. Б. Оконская понимает под метаантропологией синтетическую форму познания: «Это наука, рождающаяся на стыке (в поиске соприкосновения) естествознания XX–XXI вв., философской антропологии и научной социальной философии XX–XXI вв. [64, с. 3]. Методологическое значение придают метаантропологии Ф. Лазарев, А. Микитинец. Последний полагает, что метаантропология должна опираться прежде всего на принцип целостности человека, несмотря на всю его «многогранность и поливариантность» [58, с. 79].

В. А. Худоерко, сужая предметное поле метаантропологии по Н. Хамитову, связывает предельное бытие с нахождением жизненных смыслов, переходом жизни – обыденности в экзистенцию. Именно философия экзистенции «изучает предельные состояния человеческого «Я», к числу которых относятся упомянутые выше тоска, отчаяние, ужас. «Философия запредельного бытия есть завершение метаантропологии как философии обыденности и бытия-на-пределе» [107, с. 96].

Б. Марков употребляет другое понятие – постантропологическая эпоха. Оба концепта связаны с так называемым «антропологическим крахом», «сдвигом», кризисом большинства авторитетных парадигм в отно-



шении человека. В свою очередь, поиски ответов на антропологические вызовы современности связаны с изменением картины мира, новыми культурными практиками. Так, С. А. Смирнов тесно связывает трансформации человека с урбанизационными процессами [81].

Г. Сугинян видит контуры антропологического сдвига в увеличивающейся инфантильности современного человека, возвращающей нас к глубокой архаике, до цивилизации, до рациональности и до тотальной машинерии [84]. В коллективной монографии «Семиотика культуры. Антропологический поворот» [75] сам поворот не расшифровывается. Больше говорится о крахе ориентаций в разных областях жизни. Иногда антропологический кризис связывается с глобальными изменениями под влиянием научно-технической революции, но тогда это кризис смыслов и ценностей глобального, общечеловеческого значения. Сам кризис приобретает «планетарный масштаб» [40, с. 50]. С. С. Хоружий выстраивает антропологическую модель третьего тысячелетия вокруг понятия Границы, «влечения к Границе» как бытийственному топосу человека, различные сегменты которого конституируются Духовной практикой, стратегиями Бессознательного и виртуальными стратегиями. Активизация отношений с Границей, «сразу во всех ее ареалах», и толкуется как антропологический сдвиг [106, с. 130]. Отношения человека с его границей должны лечь в основу новой модели человека. По словам В. Слободникова, антропологический поворот состоит в том, что «все, происходящее с человеком приобретает решающую роль в бытии общества и культуры, в глобальной динамике современного мира» [80]. Особую роль В. Слободников отводит образованию, которое должно стать антропопрактикой, то есть «практикой становления сущностных сил человека, его родовых способностей». Требуется пересмотр оснований гуманитарных практик с точки зрения их антропологической модальности, возможностей для концептуализации специфики человеческой реальности, ее целостности, масштаба развития человека, формирования пространства его становления.

Нас интересует, насколько метаантропология соотносится с постпостмодернизмом в культуре? Насколько сам постпостмодернизм есть кризис постмодернизма? Прежде всего хотелось бы заметить, что постмодерн – общая парадигма, общее концептуальное поле для культуры, философии, социологии. Есть разные точки зрения на то, как соотносятся постмодерн и постмодернизм. Трудность возникает уже при определении

хронологических рамок и сущностных характеристик понятия *модерн*, которое является отправной точкой для обоих концептов. Определенные конфигурации постмодернизма скрыты в самом модернизме – среди них признание плюралистичности мира, отвержение метанарративов и обобщающих объяснений; использование масок, иронии, антиреализм, поиск форм самопрезентации. В этом смысле «постмодернизм – эстетический и критический момент внутри идеологии модерна», – считает Г. Уорд. И. Ильин отождествляет постмодернизм главным образом с постструктурализмом.

Мы рассматриваем *постмодернизм* как направление, прежде всего, в западной философии и искусстве, которое, однако, имеет место и в других формах культурной жизни, в том числе религиозной. Постмодернизм характеризуется набором признаков, смысловых координат, аналогии которым можно найти на предыдущих этапах развития европейской культуры; поэтому существуют понятия «постпостмодернизм» и «протопостмодернизм». К последнему составители антологии «Теология постмодерна» (2005) относят и барокковую культуру 1920-х годов, и Рабле, и С. Кьеркегора, и Ф. Ницше. *Постмодерн* же – определенная ситуация в культуре, начало которой относится к 1960-м или даже 1950-м годам, хотя терминологическая фиксация всех названных понятий происходит несколько позже. Этот термин начал широко применяться с 1979 года, когда вышла книга Ж.-Ф. Лиотара «Постмодернистское состояние». Среди литераторов его впервые применил американский исследователь Ихаб Хасан в 1971 году. Он же и придал ему современный смысл.

Модернизм был идеологичен, его апологеты излагали свои принципы в манифестах (манифест футуризма, несколько манифестов сюрреализма), а действительность показывали хотя и абсурдной и хаотической, но не считали что человек является безнадежно проигравшей стороной в поединке с ней (вспомним «Миф о Сизифе» А. Камю). Постмодернисты же отрицают какую-либо идеологию и показывают непреодолимость царящего хаоса: единственное спасение – игра среди хаоса. Игровая форма присутствует во многих модернистских произведениях (в «Поминках по Финнегану» Джойса, в «Орландо» Вирджинии Вульф, например), которые могут казаться очень близкими постмодернизму, однако в последнем игровая форма становится центральной, а действительное достижение порядка и смысла – нежелательным [121, p. 123].

Среди общих тем и приемов литературного постмодернизма следует назвать следующие:

- ирония, игра, черный юмор (влияние концепта игры у Дерриды);
- интертекстуальность: отношения между текстами, неизбежная включенность любого из них в контекст мировой литературы. В постмодернистской литературе большую роль играют отсылки к сказкам и мифам (см. произведения Маргарет Этвуд, Дональда Бартельми и др.), а также популярным жанрам, таким как научная фантастика или детектив. «Имя Розы» У. Эко принимает форму детективного романа и отсылает к текстам Аристотеля, А.К. Дойла и Борхеса;

- пастиш – комбинирование, склеивание элементов разных произведений. В постмодернистской литературе он тесно связан с идеей интертекстуальности – это отражение хаотического, плюралистического или переполненного информацией постмодернистского общества. Пастиш может быть данью стилям прошлого или пародией на них;

- фрагментация и нелинейное повествование – главные особенности и модернистской и постмодернистской литературы. Временное искажение в постмодернистской литературе используется в различных формах, часто для придания оттенка иронии;

- магический реализм. Характерные черты – смешение и сопоставление реалистического и фантастического или причудливого, искусные временные сдвиги, запутанные, подобные лабиринтам, повествования и сюжеты, многообразное использование снов, мифов и сказок, экспрессионистская и даже сюрреалистичная описательность, скрытая эрудиция, обращение к неожиданному, внезапно шокирующему, страшному и необъяснимому. Часто воображаемые темы и предметы несколько нелепы и фантастичны, напоминающие о снах;

- метапроза – текст о тексте; деконструктивистский подход, который делает искусственность искусства и вымышленность вымысла очевидным читателю. Метапроза часто используется для устранения «репрессивной инстанции» автора, для неожиданных переходов в повествовании, продвижения сюжета по необычному пути, эмоциональной дистанцированности или комментирования повествовательного акта. Курт Воннегут также использовал этот метод: первая глава его романа «Бойня номер пять» (1969) посвящена процессу написания романа; в остальных главах мы встречаемся с голосом автора, который пишет эту книгу. Вооб-

ше постмодерн – культура текста, а не человека. Там, где ставится проблема собственно человека, человек упрощается, редуцируется до функции автора, читателя, актора, чтобы тут же пережить собственную «смерть» в этом качестве. Шизоанализ Ж. Делеза и Ф. Гваттари приходит к выводу, что сознание человека – только одна из машин внутри тела. В философии М. Фуко человек предстает как субъект сексуальности («Воля к знанию») и желания («Использование удовольствия»). Человек – недавнее изобретение западной культуры, разрыв в порядке вещей, определяемый биологическими, экономическими, речевыми механизмами (Жизнь, Труд, Язык).

Фредрик Джеймисон назвал постмодернизм «культурной логикой позднего капитализма». Термин «поздний капитализм» подразумевает, что общество из промышленного века вступает в информационный. Подобным образом Жан Бодрийяр утверждал, что постсовременность (post-modernity) является переходом к гиперреальности, в которой симуляция заменит реальность. Человек оказывается перегружен информацией, а наше понимание реальности опосредовано средствами её симуляции (ТВ, компьютер, мобильная связь, Интернет и т. д.), способными внушить параноидальное чувство того, что за мировым хаосом скрывается определённая система порядка («Уловка-22» Дж. Хеллера) или же сводящую с ума идею о том, что все люди в мире – роботы, и лишь главный герой – единственный человек («Завтрак для чемпионов» К. Воннегута).

В искусстве типичным проявлением постмодернизма стал поп-арт, возникший в 1950 – 1960-е годы как реакция на абстрактный экспрессионизм. Чаще всего поп-арт использовал в качестве образов продукты потребления, помещая их часто в неожиданный контекст, соединяя по принципу коллажа с другими материальными объектами из сферы массовой культуры. Тот же принцип пастиша и коллажа присутствует и в постмодернистском кинематографе. Элементы «высокой» и «популярной» культуры, стили, жанры смешиваются между собой, отодвигая на второй план моральную оценку героев и психологическую достоверность происходящего. Акцент переносится на формальные элементы фильма, на «текст» как таковой, в том числе в пародийном ключе (цикл про «Монти Пайтон», «Голый пистолет» и т. п.). Неуклонно множатся ремейки и сиквелы. Одним из типичных для кинематографического постмодернизма жанров стал киберпанк – разновидность научной фантастики, близкая

к антиутопиям и описывающая постиндустриальные миры, в которых высокое технологическое развитие сочетается с глубоким упадком или радикальными переменами в социальном устройстве, равно как и в законах строения и функционирования человеческого тела, вплоть до инвазивных модификаций последнего. Причем сюжеты киберпанка описывают чаще ближайшее будущее Земли, чем далекие галактические перспективы, наподобие тех, которые можно найти в романах «Основание» А. Азимова или «Дюна» Ф. Герберта. Иногда стилистика подобных произведений содержит элементы «фильма-нуар» и детектива.

Постмодернизм – определенная методика, «технология», парадигма, позволяющая в том числе выделить те элементы культурного пространства, которые можно отнести к постмодерну или нет. Постмодерн – ситуация, состояние культуры и в то же время определенный период в истории *европейской* культуры (по Ж-Ф. Лиотару, после трансформаций, которым подверглись правила игры в науке, литературе и искусстве в конце XIX века). В постмодерне прошлое – неотъемлемая часть настоящего, необходимая для его понимания.

То есть это своеобразная проекция «вширь», захватывающая и другие эпохи, и другие культуры, но «переваривающая» их с точки зрения европоцентризма, несмотря на все декларации о культурной глобализации и межконфессиональности. Постмодерная ситуация расходится волнами по всему культурному пространству, охватывая те интерпретации, которые предшествовали постмодернизму, но находятся с ним в непосредственной связи; собственно постмодернизм как направление в философии, в том числе религиозной, и художественной культуре, и постпостмодернизм. Так, в культуре и романтизма, и модернизма интуиция, вдохновение, озарение, экстаз играли значительную роль, также как дискретность, множественность, разнообразие картин мира, «широта культурного контекста». Уже в эпоху модернизма проявляется тенденция к единству человека и природы (импрессионизм, циклические концепции цивилизации – О. Шпенглер, А. Тойнби, человечество как биологический организм, ноосфера, русский космизм, В. Вернадский, С. Циолковский, Н. Рерих), равно как к синкретизму различных научных и религиозно-философских доктрин (теософия, Р. Генон).

Культурные связи постмодерна по вертикали – это и романтизм, и Ф. Ницше, и собственно модернизм. В. М. Дианова называет Ф. Ницше

«патриархом» постмодернизма и инициатором постмодернистского мышления. Он открыл феномен дионисийства как явления, репрезентующего новый образ Греции, но в то же время имеющий значение для всей европейской культуры, как прославление творческого, экстатического опьянения; единства человека с человеком и природы с человеком; его «неодионисийский танец пера» пробуждает интерес к гениальности и помешательству, пограничным психологическим состояниям и ситуациям.

Связи постмодерна по горизонтали – это прежде всего Восток. Еще романтики испытывали интерес к арабской экзотике, А. Шопенгауэр к санскритской литературе и буддийской философии. В. М. Дианова находит сюрреализм родственным восточной философии, а иронический пафос постмодернизма близким Чжуанцзы. К дзен-буддизму обращались М. Фуко и другие постмодернисты. Р. Блайт понимает дзен прежде всего как дух парадокса, открываемого в противоречиях существования, и обнаруживает его в самых разных явлениях западной культуры, в религии, музыке, живописи. Блайт считает дзен единственной религией, в которой смех не просто позволителен, а и необходим. А. Аксютниц и вовсе считает, что постмодернизм рождается из духа буддийской метафизики. Все это свидетельствует о «конце европоцентризма», провозглашенном, в частности, Э. Левинасом в статье «Философское определение идеи культуры».

Обращение к традициям Востока, в том числе в отношении смеха, стало одним из проявлений культурного синкретизма постмодерна. Месту духовных практик Востока в культуре Запада посвящен ряд научных публикаций 1970-80-х годов, в том числе Х. Кокса. Б. Левенсон в своей биографии далай-ламы замечает: «Смех монаха – прекрасный предмет для размышлений или медитации, особенно в мире, который склонен к хихиканью, потому что больше не знает, как смеяться. О бесполезности смеха в человеческих взаимоотношениях. О смехе как средстве релаксации или коммуникации. О смехе как оружии, каждый знает, каким он может быть безжалостным. Смехе учителя и улыбке мудрого человека – смехе сладости, смехе силы... Смех... ломает условности, созданные невежеством и лицемерием. Серьезный, прекрасный смех, ибо он отражает эхо избытия» [120]. То есть это апология того, что во многом утратил западный человек и того, что ему, по признанию автора цитируемой книги, трудно описать словами, а когда он пытается это делать, то применяет категории и терминологию западного мышления к восточной религиозно-философ-

ской традиции. Б. Левенсон говорит о смехе главы тибетских буддистов: «Нет никакой насмешки в этом отношении, просто напоминание издалека, утверждение, которое превосходит слова, могущие показать, что ничто не действует более сильно, чем доброе желание единения людей». Сама оговорка показательна. Это не объяснение далай-ламы, а комментарий западного собеседника, для которого только и актуально различие смеха как радости и смеха как насмешки, в то время как для буддиста важно другое: «Подмигивание, теплое рукопожатие, легкий кивок головы, руки, которые соединяют сердца. Улыбка излечивает все болезни мира, и смех придает мужества в каждодневных заботах». Терапевтические возможности смеха в современном мире приобретают первостепенное и нередко гипертрофированное значение, но феноменология смеха остается нерешенной проблемой.

В книге Конрада Хайерса «Дзен и дух комизма» [117] именно Восток, всегда остававшийся для европейца экзотическим и привлекательным, хотя и непостижимым миром, был воспринят как естественная среда парадоксального юмора, в основе которого не интеллектуальное начало, а абсолютно свободное и творческое мышление, интуиция и ассоциативный ряд, сплав этического и эстетического, религии и философии без четкой дефиниции и дифференциации. К. Хайерс утверждает, что ни в какой другой традиции не представлен так зримо синдром смеха, юмора, комедии и клоунады, как в дзен-буддизме. Как отмечают авторы коллективной антологии «Теология радости», Иисус был знаком со всей утонченностью восточного юмора, и часто его противникам приходилось испытать это на себе. Иисус использовал иронию и даже дерзость, сочетая их со свободой и юмором [128]. Его юмор всегда открывал двери и ломал преграды, выстроенные человеком в собственном сердце, так же как обществом и религиозной средой.

Подобные оценки объясняются, на наш взгляд, тем, что часто Запад ищет в восточной культуре не столько то, что является сущностной характеристикой последней, сколько то, чего не хватает самой западной культуре. Так, некоторые интернет-сайты предлагают к продаже фигурки смеющихся будд и бодхисатв. Одна из них демонстрирует четыре настроения Будды, но при этом на фото к нам обращено лицо, которое выражает именно радость, а не какую-либо другую эмоцию. В целом созданное современным культурное пространство без персонифицированного Бога, абсо-

лютных догм и авторитетов, в котором все иллюзия или абсурд, – в этом можно видеть апофеоз подлинного нигилизма и пассивного принятия противоречий бытия. Постмодерн же использует другой аспект философского потенциала буддизма, особенно в форме дзена, направленный на отношение к противоречию как к парадоксу, наслаждение которым можно превратить в эстетическое удовольствие, теология же смеха извлекает из этой установки прежде всего нравственный урок.

Кросскультурное пространство постмодерна «переваривает» разнообразный культурный опыт мира, в первую очередь эпох и традиций, родственных в эстетическом или идеологическом отношении постмодернизму. В теологии постмодерна это находит свое выражение в межконфессиональности. Всплеск интереса к иудаике, новые интерпретации Ветхого Завета, еврейского и в целом библейского канона и апокрифа становятся фрагментами культурного пространства постмодерна. Недаром мы наблюдаем обращение к термину «*постхристианство*» [72].

Таким образом, постмодерн мы рассматриваем как *ситуацию*, которая является 1) идеологическим и духовным контекстом для решения проблем, поставленных постмодернизмом в философии, религии и эстетике; 2) культурным полем с открытыми границами по вертикали (хронологически) и горизонтали (открытость другим культурам и конфессиям); 3) может быть определена как смена парадигм, в которой модерн является лишь одним из возможных вариантов исходной модели. В любом случае постмодерн формирует определенное культурное пространство, которое включает более обширный спектр феноменов, их оценок и интерпретаций, чем собственно постмодернизм, и выражается не в идеологемах и постулатах или даже эстетических принципах, а культурных практиках и артефактах, которые становятся или не становятся предметом рефлексии для теоретиков постмодернизма, но вписываются в общекультурный контекст постмодерной парадигмы, их взаимосвязях, отношениях человека и текста, под которым может пониматься не только нарратив, но и мир, природа, история.

*Каковы же особенности культурного пространства постмодерна?*

- Недоверие к мета-рассказам (Лиотар). «Нарративная функция теряет свои функторы: великого героя, великие опасности и великую цель». Другими словами, история перестает восприниматься как нарратив Бога, и да здравствует комический герой.



- Пространство игры, прежде всего языковой, – в теологии смеха также наличествуют языковые игры со смыслом, текстом, «перевертыши». «Рефлексия по поводу модернистской концепции мира как хаоса выливается в опыт игрового освоения этого хаоса, превращения его в среду обитания человека культуры» (Маньковская).

- Плюралистичность, поливариантность. В. М. Дианова в своей книге о постмодерне выявляет особенности восточной традиции осмысления искусства, в том числе отсутствие антитезы низости обыденного существования и величия творческого вдохновения (в теологии постмодерна сакрализация профанного); «сознательный эклектизм».

- Отсюда важность концепта диалога, диалогического пространства в культуре; диалогика Библера как «одновременность разных культур»; интерес к коммуникации у Ю. Кристевой; поиск концептуальных основ диалога культур в условиях глобализации; диалог культур как основа философской компаративистики.

- Реабилитация интуитивного постижения реальности.

- Безумие как демонстративное пренебрежение здравым смыслом; шизоанализ Ж. Делеза, Ф. Гваттари; интерес к маргиналам, особенно у М. Фуко.

- Симулякры (отсюда проблема профанации, оригинала и копии, верификации, легитимизации).

- Критика христианской морали и в связи с этим поиск новых форм религиозности [85].

- Модель мира как «синтезатор» всех элементов национальной культуры; синтез искусств (заметим, что последнее характерно как раз для западного христианства и сформированного им культурного пространства).

- Нелинейность; заметим, что в новых интерпретациях дарвинизма, примиряющих научное и религиозное знание, указывается на дискретный, нелинейный характер естественной и культурной истории мира и человека; наличие в картине мира научного и ненаучного знания (в том числе мифа), а значит и религии, говорит о том, что возможность религиозного постмодернизма заложена в базовых принципах философского постмодернизма.

- Возрастание роли терапевтической функции науки (прежде всего психоанализ) и религии. «Взаимосвязи врача и пациента проходят эволюцию от воображаемой к реальной и символической стадиям, обеспечивая

все большее приближение дестабилизированного субъекта к стабильности. К аналогичным целям стремятся религия и искусство постмодернизма, будящие воображение и создающие иллюзию идентичности».

- «Необходимость нового диалога человека с природой», но не столько человек становится частью природы, сколько природа, флора и фауна частью человеческого сообщества, единого микрокосма, человеческой картины мира; переход от классического антропологического гуманизма к универсальному гуманизму, включающему не только человечество, но все живое; теологическое измерение природы, гармонирующее с благоговением св. Франциска Ассизского перед природой и францисканской поэзией.

- Включение массовой культуры в поле культурных исследований (в том числе в культурологии новые интерпретации карнавала и праздника, в социальной жизни хиппи и битники).

- Эстетизация низменного и безобразного (в теологии постмодерна – новое понятие секулярного, мирского, повседневного).

- Интерес к маргинальности и безумию (вспомним проблему гениальности у романтиков, в постмодернизме – шизоанализ, в теологии постмодерна – святая глупость, юродство, византийское и западное). С. П. Гурин и вовсе рассматривает постмодернизм как манипуляцию маргинальными феноменами человеческого бытия – такими, как игра, праздник, карнавал. В его интерпретации исихазм является альтернативой как юродству и прочим видам маргинального мышления, так и постмодернизму.

- Проблема гендера, телесности, идентичности (в том числе телесность Христа; в жизни церкви – обсуждение аборт, целибата и возможности священства для женщин).

- Критика традиционных оппозиций – священного и профанного, мужчины и женщины и пр.; больше нет канона, догмы, иерархии (в жизни Церкви либерализация обряда, изменение отношения к другим культурным формам и религиозным традициям; в теологии – либеральная теология, апология свободы у Ю. Мольмманна).

- Сон как текст (Ж. Лакан), мир как текст, история как текст; призыв рассматривать тексты в контексте институциональных практик и социальных структур; именно литература служит для всех текстов моделью,

обеспечивающей их понимание читателем»; в теологии постмодерна – интерпретация Библии как литературы.

- Ироническое цитирование мировой культуры. Подход У. Эко – не уничтожение прошлого, а его переосмысление. Прошлого нет как прошедшего времени. Но переосмысление и есть смерть прежнего понимания, взгляда на вещи, его дальнейшая нелегитимность. Рождение нового, пусть и вобравшего в себя многое из того, что уходит, становится артефактом. Для того чтобы новое родилось, прежнее должно умереть, оно больше не существует в прежнем качестве.

- Наконец, внимание к культурным практикам, частной жизни, «археология гуманитарных наук», стремление открыть в прошлом те способы мировосприятия, привычки сознания, которые были присущи людям данной эпохи и о которых сами эти люди могли и не отдавать себе ясного отчета. Не случайны аналогии между деконструкцией и школой «Анна-лов», исследующей прежде всего концепты повседневности, в том числе относящиеся к смеховой культуре (Ле Гофф).

В культурных практиках современности получают свое продолжение те тенденции, которые стали доминантами ситуации постмодерна в социоэкономическом отношении и вызывали критику еще начиная с 1960-х годов в самом западном обществе. Имеются в виду практики, связанные с индустрией развлечений и услуг. Отличие состоит в том, что последние годы эта индустрия все больше переходит в Интернет-формат.

Именно медиаформат культурных практик становится определяющим для настоящего этапа в истории культуры, определяемого как постпостмодернизм. Возможно, именно постпостмодернизм восполняет дефицит нового антропологического дискурса. Как было отмечено, в культуре постмодерна Другой становится смыслообразующим для различных дискурсивных практик. В постмодерне Другой становится носителем другой идентичности и искаженной телесности, отягощенной бременем самых различных смыслов, продиктованных в том числе религиозными традициями. В постпостмодерне происходит еще и виртуализация Другого, он предстает как Чужой, мутант, киборг. Сам человек Другой для себя прежнего, он отучается читать, мыслить, считать, встречи заменяют контакты.

Является ли антропологический кризис конца XX – начала XXI вв. кризисом постмодернистских философско-эстетических оснований и ис-

черпанности культурных практик? Насколько этот кризис является прерогативой очередного рубежа веков? Ведь о проблеме человека говорилось на протяжении всего прошлого столетия. Т. Ю. Сидорина, по сути, относит начало антропологического кризиса к концу 1920 – началу 1930-х гг., времени Великой экономической депрессии [76]. Тем не менее исследовательница, несмотря на то, что делает кризис концептуальной основой своего философского дискурса («Философия кризиса», 2003), сама замечает, что «кризисное сознание, кризисное мироощущение сопровождает человечество на всех этапах его исторического развития» [77, с. 7]. Специфика прошлого столетия состоит в том, что в этот период осмысление кризиса стало предметом самостоятельной философской рефлексии, сформировало целое направление в западноевропейской и славянской интеллектуальной традиции. В этом направлении, в частности, выделяются такие подходы:

- ✓ для К. Ясперса – кризис проявлялся прежде всего в утрате его доверия к духовным авторитетам; осознании опасности утраты гуманности, так же как подлинного духовного бытия;

- ✓ для Ортеги-и-Гассета – в массовизации культуры;

- ✓ для К. Манхейма – в крахе рациональности, кризисе системы оценок, в том числе в области образования. Укрепление позитивных интегрирующих установок способно преодолеть кризисные явления в культуре и антропологической сфере;

- ✓ для Р. Гвардини – в утрате гуманности, обезличивании; беспомощности перед союзом власти и техники; дефиците переживания, непосредственного восприятия;

- ✓ для М. Бубера – в распаде прежних органических форм совместной жизни в человеческом сообществе (семья, община, религиозный союз); овеществлении социальных связей и отчуждении человека; выход виделся мыслителю в диалоге;

- ✓ для Э. Мунье – в кризисе деятельностных способностей человека; разложении классического представления о человеке; социальной и духовной разобщенности; господстве массы; уходят величие труда и творчества, мужество, героизм, воцаряется страсть к комфорту, удовлетворенности;

- ✓ для К. Юнгера – в переходе от человека-творца, героя, личности к индивиду, проходящему к тому же через процесс всеобщей нивелировки; новый герой – «рабочий» в широком смысле слова, организованный, целеустремленный, ответственный тип;

✓ для П. Тиллиха – в разрушении модели человека, сформировавшейся в Новое время;

✓ для Э. Тоффлера – в упадке систем образования и здравоохранения как проявлении кризиса индустриального общества;

✓ для Н. А. Бердяева, так же как Вяч. Иванова, – в кризисе гуманизма.

Таким образом, мы можем констатировать кризис гуманизма скорее, чем собственно антропологический, гуманизм остается как декларативный императив, но перестает быть безусловным для культуры и для обычного сознания. Кризис проявляется прежде всего в крушении культурной парадигмы, кризисе мировоззрения, художественного метода, искусства в целом, но не самого человека.

Американский социолог А. Этциони констатирует кризис либеральной идеологии в так называемом постсовременном обществе и в качестве одного из принципов предлагаемой для разрешения кризиса коммунитарной парадигмы предлагает перенаправление усилий общества, «спрямованих на підтримання соціального порядку і суспільного блага не через опору на закон як засіб забезпечення цінностей, а через опору на освіту, керівництво, переконання, віру, моральний діалог, розвиток основоположних морально духовних критеріїв» [13, с. 162]. Уместно заметить, что собственно тот, кто впервые ввел термин «идеология» в научный оборот, а именно французский политик, философ и экономист XVIII века Антуан Дестют де Траси, занимался главным образом созданием новой программы национального образования и «полагал, что эта программа должна основываться на науке об идеях» [105].

Н. А. Шлемова также усматривает признаки «антропологического краха» в кризисе системы образования, которая перестала учить человека мыслить, понимать на глубинном да и на элементарном человеческом уровне. Ведь «философия есть в первую очередь воспитание Души человека» [111], а этого как раз и не хватает. Кризис образования заключается во многом в его профанации. Так, может и кризис человека – в первую очередь профанация разных его ипостасей, в том числе Человек разумный, работающий, играющий, смеющийся, и превращение их в презентации по законам медиаспектакля, тотально пронизывающего современное информационное общество. Сам человек становится симулякром, неуловимым для себя, растворяющимся в теории всего, которая навязывается нам историками (А. Фоменко), физиками (С. Хокинг) и т. д. в попытке

дать всеобъемлющее объяснение начала времен и конца мира, его фундаментальных оснований, подобно средневековым «Суммам».

Но только ли речь о «смерти человека»? Не менее интенсивно обсуждаются кардинальные перемены, скажем, в представлениях о времени и пространстве. Перемены же с самим человеком – означают ли они «смерть человека», смерть его экзистенции, онтологии, морали, духовности? Значит ли это, что больше не существует *Homo faber*, *Homo ludens*, *Homo risus* и т. п.? Думается, нет. Сама множественность антропологий свидетельствует о длящейся актуальности проблемы человека, так же как его длящегося бытийствования.

Возможно, должна закончиться эпоха беспорядочной рефлексии и игры дискурсов, парадигм, смыслов. Наступает время ответственности, новой идеологичности. Для Украины это особенно актуально, поскольку здесь поиск национальной идеи становится перманентным, а заидеологизированность различных сфер жизни не ушла в прошлое с выходом из советского бытийного модуса. Идеологизация, в том числе через постсекулярность, религиозный ренессанс и медиатизацию, «реализует» себя, используя новые механизмы. «Новые масс-медиа влияют на поведение людей принципиально иным способом, нежели идеологии» [55, с. 19]. На постсоветском пространстве не произошло освобождение от идеологичности, последняя поменяла оценки и приоритеты, пытается спрятаться за обертками медиа и религии.

Возможно, в какой-то мере постпостмодернизм – новый всплеск идеологичности. Не просто игра с текстами, кодами, знаками, симулякрами, а манипуляция ими, в том числе в религии. В ситуации постмодерна Церковь чаще обращалась к нахождению компромиссов и поиску ответов на актуальные проблемы науки, образования, культуры для того, чтобы сохранять свою инкорпорированность в культурное пространство. В XXI веке Церковь вновь оказывается перед вызовами политического порядка, но даже проблемы, например, медицинской этики, на которые реагирует церковь (эвтаназия, аборт и пр.), приобретают часто политическое звучание. Возвращение к идеологичности модерна, но эта идеологичность не рациональная, а манипулятивная.

Н. Маньковская среди признаков постпостмодернизма называет виртуальность, интерактивность. В отличие от постмодернистского хаоса, здесь царит упорядоченность. Тем не менее «игровая и психоделическая

линии постмодернизма не только не исчезают, но и усиливаются благодаря «новой телесности»: современные трансформации эстетического восприятия во многом связаны с его отелесниванием специфическим компьютерным телом (скафандр, очки, перчатки, датчики, вибромассажеры и т. д.) при отсутствии собственно телесных контактов» [51, с. 23–24]. Более того, от игры с реальностью происходит переход к переформатированию реальности («цветные» революции и т. п.).

О. Митрошенков называет такие четыре составляющих постпостмодернизма: виртуализация пространства социальных взаимодействий; создание технообразов (нематериальные, подвижные объекты, «создаваемые в сетевом пространстве одними пользователями, изменяемые другими»); глокализация; транссентиментализм, выражающийся прежде всего ностальгией, наивной искренностью [59]. Подобные же черты дают основания для таких определений, как новый гуманизм, новый утопизм, новый романтизм, новый сентиментализм.

Одним из представителей постпостмодернизма называют современного американского писателя Д. Ф. Уоллеса. Его роман «Бесконечная шутка» – метатекст, сложное полупародийное повествование, самым своим объемом больше тысячи страниц опровергающее тезис постмодернизма о конце метанарративов. В одном из интервью Уоллес ставит под сомнение окончание эпохи других масштабных и многоуровневых символических систем, если под последними понимать, как это свойственно постмодернизму, не только собственно текстуальную реальность, но и находящуюся во власти симулякров гиперреальность. Так, по его словам, корпорации становятся все могущественней в этот «период предельного цинизма» [88].

Известный украинский литературный критик Т. Гундорова в статье «Постсоветский украинский роман» связывает современный постпостмодерный мир с перспективой так называемого «постчеловеческого» будущего. «Именно болезнь в постпостмодерном мире не только угрожает духовному, психическому и физическому состоянию человека, но остро ставит вопрос о границах самой человеческой природы». На так называемом посттоталитарном этапе «сама человеческая природа восстала против резких социальных и технологических экспериментов, которые осуществляла эпоха модерна, вдохнувшая жизнь в социалистическую доктрину и насаждавшая тоталитарный контроль и насилие не только над

духовным миром, но и над биологической природой человека. Эти биотехносоциальные испытания можно характеризовать как травматические, а посттоталитарное состояние – как посттравматическое, сопровождающееся регрессом в инфантилизм и в болезнь. Именно такую ситуацию и отражает современная постсоветская литература – в частности украинская» [16].

Другой термин, который используется в связи с этим, – метамодернизм. Одним из его источников является «Манифест метамодернизма» (2011). Для постмодернизма подобные идеологические заявления как раз не характерны, и это напоминает нам скорее манифесты модернистов («Манифест футуризма», «Манифесты сюрреализма» и пр.). В пунктах этого документа обозначены динамика, нестабильность, раскачивание между полюсами модернизма и постмодернизма; констатируется наличие «грандиозных нарративов нашего времени». По этому поводу уместно вспомнить недавнюю экранизацию толкиниевского эпоса, так же как эпического размаха фильмы-катастрофы. Эти метанарративы затрагивают всех и каждого, а новейшие технологии производят эффект полного погружения в эту реальность, внушающую страх и трепет современному человеку, так же как проблески надежды и сопереживания, что также характерно для метамодернизма, или, другими словами, постпостмодернизма. На смену киберпространству приходит сетевая культура.

Постпостмодернизм – более ситуация в культуре в целом, чем набор текстов; сама культура теряет связь с текстами, становится идеей. Т. Иглтон так и называет свою работу – «Идея культуры» (2000) [30]. Г. П. Хорина, напротив, рассматривает идеологию как элемент системы культуры [105]. В. В. Зотов и А. О. Спицына считают, что основой доминирующей культуры (под последней понимается сочетание основных элементов культуры, которое «принимается подавляющим большинством членов данного общества») является идеология [29]. Таким образом снимается противоречие между эпохой идеологии и эпохой культуры. В свою очередь, по словам Ф. Джеймисона, культура – всегда «идея Другого (даже когда я примеряю ее на себя)» [115, р. 34]. Идентификация Другого вносит вклад в решение остающейся актуальной в ситуации постпостмодернизма проблемы кризиса идеалов, кризиса идентичности.

Вопрос о «конце идеологии» поставил еще Д. Белл в одноименной работе 1960 года, понимая идеологию как сплав идей с эмоциями, преоб-



разующий самих людей. Но он же позже пришел к заключению о продолжении функционирования и необходимости идеологии. О деидеологизации говорили также представители Франкфуртской школы. Но сейчас исследователи в общем-то сходятся на том, что исчерпали себя скорее традиционные политические идеологии, но не идеология как таковая. Более того, сам тезис о конце идеологий «может быть интерпретирован как попытка ценностного (то есть идеологического) обоснования господства тех или иных политических акторов на основе экспертного прагматического знания, а не политического мировоззрения» [60, с. 192].

С. Жижек также называет иллюзией суждение о том, что мы находимся в «постидеологических условиях» [25, с. 15]. В этих условиях преобладает циничная отстраненность, которая является лишь одним «из многих способов закрывать глаза на упорядочивающую силу идеологического фантазма» [25, с. 40]. Мы продолжаем находиться под властью этого фантазма, представляющего действительность как «укрытие от некоей травматической, реальной сущности» и сохраняющего таким образом незыблемость самой идеологической конструкции. Не случайно война с терроризмом после 11 сентября 2001 года многими рассматривается как война идеологическая. Все это позволяет говорить о том, что современная идеология – невидимая (Клод Лефорт), но вполне реальная. Мощное пространство ее функционирования – масс-медиа.

Именно электронные средства массовой информации, несмотря на мощный инструментарий медиативного воздействия, поддерживают незыблемость и безальтернативность для современного человека идеологии общества потребления. Тезис о переходе к постматериальным ценностям верен только по отношению к странам, достигшим устойчивого экономического благополучия высокого уровня. Не случайно В. Л. Хмылев причисляет к актуальным формам идеологии консюмеризм, наряду с правовой культурой, идеологией современного гражданского общества [104, с. 70]. Сюда же можно добавить религиозный фундаментализм, национализм, экологизм, глобализм. По мнению Ф. М. Кирилюка, нельзя сбрасывать со счетов и идеологию феминизма. В определенной степени она становится такой же угрозой семейным ценностям, как и нетрадиционные гендерные роли. Более того, фактически сам постмодернизм собственно идеология, сущность которой состоит «в отстаивании плюралистических

позиций в социальном, культурном и ценностно-мировоззренческом отношении» [38, с. 502].

Возможно, постпостмодернизм способен преодолеть те риски, которые несла с собой предшествующая стадия культурного развития. Так, «именно постмодернизм последователи Штрауса (имеется в виду Лео Штраус – американский политический философ, основатель философии неоконсерватизма) выделяли в качестве основной угрозы традиционной системе образования, особенно ополчившись против знаменитого принципа деконструкции» [60, с. 108], ведущего к множественности и равноценности интерпретаций, культурному релятивизму и, как следствие, размыванию национальной идентичности. Внедрение комплекса соответствующих понятий консерваторы считали пагубным для системы образования.

Еще большую угрозу для пространства образования имеет кризисное состояние организующей ее просветительской и гуманистической парадигмы. Уже ренессансный гуманизм сопровождался утратой влияния религии и церкви в разных сферах жизни. На протяжении нескольких последующих столетий по мере секуляризации культуры христианская составляющая в гуманизме неуклонно ослабевала. Тем не менее даже в XX веке гуманизм длительное время воспринимался как форма религиозности, не включающая сверхъестественное. Симптоматично само название книги «Гуманизм: Новая религия», написанной в 1930-м году Чарльзом и Кларой Поттер и повлиявшей на положения так называемого «Первого гуманистического манифеста» 1933 года. Последний, по сути, содержал идеологию религиозного гуманизма, требующую пересмотра отношения к религии: «Нынешняя эпоха породила огромные сомнения в традиционных религиях, и не менее очевиден тот факт, что любая религия, претендующая на то, чтобы стать объединяющей и движущей силой современности, должна отвечать именно теперешним нуждам. Создание такой религии – главнейшая необходимость современности» [116]. В Манифесте предлагалась новая система веры, основанная на 15 тезисах. В частности, была высказана идея несотворённости Вселенной; признавалась фактом гипотеза эволюции природного и социального миров без сверхъестественного вмешательства извне (кстати говоря, совсем недавно теория эволюции была «легализована» нынешним понтификом Франциском I); признавались социальные корни религии и культуры; отвергался традиционный дуализм души и тела; утверждалась необходимость научно-методи-

ческого обоснования утверждений новой религии. Можно вспомнить, что именно в духе христианского гуманизма была осуществлена интерпретация св. Франциска Ассизского, Данте и всего «нового средневековья» в европейской культуре в первые десятилетия XX века.

За «Первым гуманистическим манифестом» последовали «Второй гуманистический манифест» (1973) и «Гуманизм и его устремления» (2003), или «Третий гуманистический манифест». Именно эти декларации повлияли на окончательное формирование так называемого светского гуманизма, теоретические положения которого были сформулированы американским философом Полом Куртцем (1925–2012) в «Декларации светского гуманизма». Базовыми принципами этой идеологии были объявлены свободное исследование, отделение церкви от государства, идеал свободы, критическое мышление, возможность и необходимость вывода моральных норм без религиозного откровения, порицание попытки креационизма включать в учебники биологии религиозные доктрины и пр. В области образования были предложены принципы морального образования (необходимость нравственного воспитания и образования, недопустимость навязывания религии молодым людям). «Образование должно быть неотъемлемой составляющей созидания гуманных, свободных и демократических обществ» [18]. На реализацию этой задачи должны быть поставлены передача знания, поощрение морального роста, помощь в выборе жизненного пути, преподавание правил поведения в демократическом обществе, стремление развивать способность к критическому мышлению. Среди прочего в декларации отмечалась опасность масс-медиа как средства навязывания догм и ослабления критической способности.

Именно новый гуманизм может стать основой нового Просвещения, сочетающего медиативные параметры и ориентацию на интеллектуальное и духовное достоинство человека и в то же время его мобильность, соответствующую современному, «прекарному» состоянию общества и культуры. Новый гуманизм – тоже идеология. Определенные сегменты идеологии декларируются открыто, выпячиваются, а другие виртуализуются. В целом же инструментарий идеологического влияния приобретает виртуальный и скрытый характер. Ответом философской антропологии на возрастающую виртуальность вокруг нас в ситуации постпостмодернизма стала медиаантропология.

### 3. Человек в медиапространстве: медиаантропология

В средние века коммуникация – способ передачи сообщения, само общение было локальным, непосредственно личным, а в силу этого и более эмоциональным, живым и непосредственным. Сейчас общение – частный случай коммуникации, все чаще виртуальной, безличной, мгновенной, нивелирующей момент ожидания и делающей само общение, таким образом, дискретным, прерывистым и в то же время не оставляющим времени на раздумья.

Концепции информационного общества разрабатываются, начиная с 1960-х годов. Но последние два–три десятилетия ознаменовались процессами интенсивного обсуждения технических возможностей в новом типе общества. Ставятся акценты на отдельных сегментах масс-медийного пространства, прежде всего – Интернете. Последний сегодня тотально всеприсутствует в жизни человека, все в большей степени заполняя его культурное пространство. Медиа проникает во все формы повседневности, охватывает сферу как трудовой, производственной деятельности, так и отдыха, развлечений на индивидуальном и социальном уровне, формирует и отражает мировосприятие, отношение к людям, вещам, событиям. Медиа «переформатирует» не только досуг, но и проведение совещаний, конференций, политических выборов, военных кампаний. Общеупотребительным стало выражение «информационные войны». В связи с этим актуальной становится проблема медиа, их роли и места в социуме и культуре. Медиа не только предлагают аргументы, но демонстрируют модели поведения. Расширяющееся медиапространство активно влияет на культурные, социальные и психологические ценности, формируя и изменяя наши установки и модели поведения. Постепенно становится анахронизмом переписка «от руки», а книга грозит стать таким же раритетом прошлого, как это уже произошло с пишущей машинкой.

Действительность становится потоком информации, главными носителями которой являются электронные и цифровые средства массовой информации. Отсюда возросший интерес исследователей из разных областей к проблеме медиа. Одним из факторов интереса к медиа, на наш взгляд, стал интерес к практикам повседневности в исторических и в целом гуманитарных науках, начиная с 1960-х гг. (школа «Анналов», А. Гуревич, М. Бахтин).

Симптоматичен факт внедрения в наш язык таких новообразований, как масс-медиа, медиареальность, медиасфера, медиакультура, медиаиндустрия, медийное лицо, медиаобразование, медиасубъект и др. Целые пласты культурной жизни переходят в оцифрованную, компьютерную, виртуальную реальность. Лавинообразно нарастающая скорость распространения «медиапроизводных» – знак времени, суть которого в том, что социальные, культурные и экологические последствия, производимые новыми медиа, а также переход ими границ, очерченных прежними медиа, – превысили критическую массу новаций и подвели к новой стадии развития человека.

В настоящем в медийной сфере остаются актуальными во многом те же проблемы, которые беспокоили западное общество, начиная с 1960-х годов. Среди них насилие на экране, в том числе в документальной форме, гангстерские фильмы, благородный бандит, романтизация преступника, «мыльные оперы» и проблема вкуса и интеллекта, перформанс на уровне китча, интеллектуальные шоу на уровне викторины, бесконечное копирование музыкальных и реалии-шоу. Вообще проблема насилия на телевизионном экране начиная с 1970-х годов привлекает все большее внимание. В современной антологии «Медиа, секс и насилие» (2001) анализируются механизмы проявления и взаимодействия общественной и правительственной реакции на глобализацию медиа; изучается вопрос, есть ли документально подтвержденные свидетельства о вреде изображения секса, насилия и наркотиков в популярных программах и фильмах, на детей или другие возрастные группы; рассматривается теория медиаэффектов и ее локальное проявление в отдельных странах.

Одной из тенденций современности является трансформация всех сторон жизнедеятельности общества и личности, которая выступает, во-первых, кардинальным, радикальным сдвигом ранее существовавших интересов, ценностей, принципов, стереотипов, а во-вторых, касается всех без исключения аспектов общественного развития. Ее разновидностью является медиаповорот, который в условиях информационного общества манифестирует себя как медиареальность, медиареволюция, медиафилософия, медиакультура и т. д. Подобная стратегия лежит в основе появления такого философского направления, как философия медиа.

Среди основных интерпретаций понятия медиа выделяется инструментальный подход М. Маклюэна, согласно которому медиа являются

средством информации, средством передачи информации, а также трансформации и деформации как самой информации, так и человека – ее носителя и того, кто воспринимает.

Основными теоретиками медиа и их места в картине мира, сформированной информационным обществом, являются М. Маклюэн, Э. Тоффлер, Д. Белл, М. Кастельс и др. Уже у Маршалла Маклюэна исследование масс-медиа тесно связано с феноменом популярной культуры. Ведь именно технические средства в XX веке стали важным фактором возникновения массовой культуры, создав условия для распространения произведений искусства как коммерческого продукта для широкой аудитории. Но и сама сфера производства и функционирования этого продукта, как Интернет, телевидение, радио, стала основной составляющей массовой культуры. Не случайно первая крупная работа М. Маклюэна «Механическая невеста: фольклор индустриального человека» (1951) стала в то же время одной из первых в области исследований популярной культуры, что типично для постмодерна. В этой и в других работах М. Маклюэна основной формой подачи сообщений средствами массовой коммуникации является мозаика.

С началом постмодерна масс-медиа и информационное общество в целом, безусловно, стали предметом обсуждения ведущих философов и социологов современности, но, пожалуй, только сейчас, в той ситуации, которую мы обозначаем как постпостмодернизм, в полной мере стали очевидными как масштаб обволакивающей нас масс-медийной реальности, так и все возможные или по крайней мере многие связанные с ней риски.

Для ряда представителей постмодернистской философии (в том числе Ж. Бодрийяра), наряду с необычайно бурным прогрессом в области средств массовой коммуникации, другим и еще более дискуссионным фактором так называемого постиндустриального, или информационного, общества стало не менее интенсивное развитие сферы услуг. Доминирование услуг в структуре производства современного общества можно объяснить на основе нескольких концепций. Пожалуй, наиболее авторитетной и известной является концепция «постиндустриального общества» Д. Белла, описанная в его книге «Грядущее постиндустриальное общество» (1973). Д. Белл полагал, постиндустриальное общество основано на знании, которое продуцирует компьютерные технологии и научные со-

общества в лице университетов и исследовательских институтов; основным условием успеха становится не обладание собственностью, а владение знаниями и технологией. В книгах Э. Тоффлера исследовано развитие технологий, в том числе военных, и их влияние на общество. М. Кастельс также связывает формирование информационного общества с новыми технологиями, обусловленными производством информации как нематериальных благ. Формирующаяся в результате единая социально-экономическая система объединяет весь мир. Такое общество является не только глобальным, но еще и сетевым, основанным на взаимодействии многих социальных групп и отдельных людей.

Как мы можем видеть, во многом работы теоретиков информационного общества, особенно вышедшие в 1960–70-е годы, отличались социологической направленностью. В последние же два десятилетия на Западе в качестве основополагающего философско-антропологического дискурса в сфере масс-медиа выдвигается такое направление, как медиаантропология. Медиаантропология в теоретическом отношении отличается междисциплинарным и эклектичным характером, заимствует концепты и теоретический язык из литературно-критических и коммуникативных исследований, которые способствуют преодолению границ антропологической теории и этнографической практики. Человек вовлекается в масс-медийное пространство во всей своей целостности, разнообразии не только душевных, эмоциональных, но и телесных, соматических проявлений и порывов.

Средства массовой информации являются одновременно продуктами культуры и социальных процессов, факторами конструирования идентичности, а также мощной ареной политической борьбы. В этой плоскости может быть поставлен широкий круг антропологических вопросов, связанных с расовыми, этническими, символическими процессами и политикой национального государства, которые стимулируются информационно-пропагандистскими возможностями масс-медиа и политизированной антропологии.

Важнейшими предпосылками формирования современных медиа является коммерциализация, техницизм, массовая культура. Они создали самостоятельные дискурсы, способствовали актуализации философских смыслов в самих масс-медиа, которые прежде всего связаны с коммуникативностью, и непосредственно затрагивают проблему человека, с одной

стороны, и вопросы формирования и распространения знания, с другой.

В условиях медиарельности обострилась проблема взаимодействия медиакультуры и книжной классической культуры. Интересные мысли об особенностях их взаимосвязи представил У. Эко в работе «От интернета к Гуттенбергу». В борьбу вступают две установки, два дискурса: стремление к верификации, полифонии, многозначности слова, открытости, незавершенности его смыслов, с трансформацией от экзегетики к пониманию, с одной стороны, и с саморазрушением самого слова вместе с Богом и автором, с другой. Слово повисает в воздухе, лишается своей укоренённости в социальном, коммуникативном пространстве, а человек своей субъектной роли в отношениях с культурой. Слово все больше переходит от вербальных форм к визуальным и интегрированным. От масс-медиа зависит в значительной степени, будет ли это окончательная утрата смыслов или их обрастание визуальной плотью и новая, ещё более интересная фаза развития.

Медиареальность – один из значимых социокультурных феноменов, которые создаются в процессе массовой коммуникации, в коммуникативном пространстве которого получают репрезентацию все сферы общественной жизни. Говорить о становлении медиареальности как социокультурного феномена можно лишь тогда, когда в середине XX века появились телевидение и другие каналы коммуникации, которые обнаружили новые возможности в репрезентации пластическими средствами не только пространства, но и времени.

Структура медиареальности является многоуровневой и комплексной. Благодаря этому она становится средой, жизненным пространством человека, а собственно медиа способом конкретно-чувственного восприятия, отражающим реальный мир в символических формах, связанных с познавательным сознанием субъекта. Медиа – это мир, создаваемый, с одной стороны, индивидуальным сознанием масс-медийного коммуникатора, с другой, институциональным субъектом, социальными группами, при этом коллективный институциональный характер коммуникации создает ещё большую многослойность медиации между социальной реальностью и медиареальностью. Медиа являются одним из механизмов формирования общественного мнения и социального управления и могут выполнять как конструктивные функции информирования, создания совместного коммуникативного контекста, так и деструктивную функцию,



создавая те или иные стереотипы событий, явлений, общественных групп, которые могут провоцировать опасные для общества социальные последствия. Вмешательство телевизионных образов в повседневную жизнь может создавать трудности в разграничении шоу-бизнеса и реальности, ощутимо обесценивает фундаментальные общественные ценности и превращает даже социально значимую информацию в лицедейство.

Технологии печати стали использоваться для производства принципиально нового продукта – сводок новостей, стали толчком для бурного развития печатной периодики. Массовая демократия в конце XIX – в начале XX века нуждалась в массовой коммуникации, а последняя, в свою очередь, в переходе к новому масштабу медиaprостранства, основными элементами которого являются медиавирусы (Д. Рашкофф). Они выступают определенным источником инфосферы, источником ее трансформации. Только в прошлом веке с развитием многотиражной прессы, радио, кинематографа и телевидения массовая коммуникация получила все необходимые возможности для глобальных масштабов. Активное распространение персональных компьютеров, которые вошли в жизнь почти каждого человека, и объединение их в рамках глобальной сети Интернет стало ядром новой виртуально-сетевой культуры. В 1960-е годы М. Маклюэн предсказывал появление «гипермедиа», или то, что сейчас получило название мультимедиа – синтез звука, статических и динамических изображений. Он представил медиа как выход за пределы печатной культуры и вхождения в коллективное сознание «глобальной деревни». В 1990-е годы произошли большие изменения в «галактике Маклюэна» (диверсификация информации и источников ее распространения). Сама же «галактика Маклюэна» осталась миром однонаправленной коммуникации, а не взаимодействия.

В последние десятилетия XX века «глобальная деревня» М. Маклюэна стала повседневной реальностью, которая определила новые тенденции развития медиа. Их характеристику дал в своих работах Ж. Бодрийяр. По его мнению, происходит реквиem по социалистическому типу медиа, которые игнорируют ответы на произнесенные слова. Современным масс-медиа нужно, как определяет Бодрийяр, восстановить возможность ответа. Наличие ответа предполагает революционный переворот во всей современной структуре масс-медиа, и это заставит средства массовой

информации двигаться в направлении максимальной специализации и обратной связи с аудиторией.

Вопрос «о конце СМИ» все еще остается открытым, однако с учетом тенденции к демассификации общества все труднее становится говорить о СМИ как средствах массовой коммуникации. Медиа становятся не только средствами информации, но и строителями, архитекторами человека, и прежде всего его телесности, ее разновидностей, внедряют карнализацию жизни, которая становится своеобразным спектаклем. Спектаклю соответствует Зритель, пассивный наблюдатель и потребитель социальной системы, обреченной на представление. В обществе спектакля человек впитывает в себя психологию потребления, которая дальше навязывает ему модели поведения, взятые из мира зрелищных репрезентаций.

Моделью такой репрезентации становится сама жизнь современного общества, происходящая по законам спектакля, комедии, в котором произошёл сплав самых разных эстетических категорий и жанров. Французский писатель, художник-авангардист, философ и режиссёр Ги Дебор обозначил эту модель в одноименной книге как «Общество спектакля» (1967), в которой подверг критике капитализм в разных его формах, включая так называемый государственный капитализм советского и китайского образца. Дебор высказал тезис о том, что важную роль в становлении общества спектакля сыграли средства массовой информации. СМИ, экономика, политика и культура – части спектакля, навязывающего гражданину современного демократического государства иллюзию свободы. Насколько эта свобода иллюзорна, нам говорит сюрреалистический фильм знаменитого Луиса Бунюэля «Призрак свободы» (1974). Другие западные интеллектуалы подвергали критике «общество потребления» с самого начала его формирования как тотального рынка товаров и услуг. Дебор даже употребил такой термин как «товарный гуманизм», который означает на первый взгляд смену отношения к рабочему классу, создание для него более комфортных условий жизни, но это лишь часть политической экономики, в которой на самом деле ведется уничтожение жизненных ценностей. Бесконечная гонка за новыми товарами становится гонкой за иллюзиями, в том числе славы и успеха. Медиа создали культ лидеров этой гонки, «звезд» политики и шоу-бизнеса, или, как их принято называть «селебрити». Селебрити определяют вкусы, модели поведения, досуг, развлечения,

ценности всего общества, но действия самих знаменитостей напоминают «ролевые игры», они банальны и не свободны.

На концепцию Дебора повлияла, в свою очередь, теория карнавализации М. Бахтина. Карнавальность, по М. Бахтину, структурирована двумя измерениями: трансгрессивным сопротивлением и гротескным реализмом. В ситуации постмодерна потребители бросают вызов идеологическим императивам, конформизму и материалистическим соблазнам «общества потребления». В то же время тела, населяющие пространство новостных телеканалов, проявляют характеристики как комических, так и сверхъестественных гротескных тел. Как таковые, они относятся к категории готического / гротескного и являются открытыми, нерегулярными, незаконченными, но также ужасными, унижительными, отвратительными. Они вращаются вокруг физиологических процессов и их границы размыты, но это указывает не на то, что они являются частью космического целого, а на их нежелательное, незавершенное состояние.

Готическое / гротескное тело может быть определено как синтез комического гротескного тела, модель которого была теоретически обоснована М. Бахтиным, со сверхъестественным гротескным телом, связанным с эссе З. Фрейда об ужасном и с жанром ужасов в литературе. Готическое / гротескное тело составляет противоположность дисциплинированному телу социализма, попытку разорвать с удручающим прошлым. Но делая видимыми для других социальных групп маргинальные слои общества, медиаспектакль новостей на постсоветском пространстве часто не дает понимания социальных вопросов и не побуждает к социальным преобразованиям.

Медиа не просто являются средством коммуникации, а представляют разные концепции самости и идентичности, в том числе религиозной. Религиозная идентичность претерпела значительные изменения вследствие, во-первых, перехода от традиционных религиозных институтов к институтам коммерческого медиарынка, во-вторых, концепций религиозной истины к пониманию истины, даже религиозной, как конструкта, что отражает борьбу между различными позициями и интересами. В современном обществе границы идентичности становятся подвижными. Средствами медиа они предопределяют выбор идентичности; различное отношение разных поколений к гендеру, ориентации и т. п.; роль медиа-

моделей поведения; кризис маскулинности; разнообразие сексуального поведения; медиавлияние против влияния аудитории; внутренние противоречия медиа.

Завораживающий магнетизм технического века нашел свое отражение в кинематографе, но чаще в большей или меньшей степени господство техники и искусственного интеллекта в различных сферах жизни настораживает и пугает. Множество фильмов последних лет посвящены так называемым технотопиям. Среди них «Особое мнение» (2002, реж. С. Спилберг). Несмотря на интерактивную газету и другие блага материального прогресса (незримый собеседник встречает Джона при входе в магазин: «Здравствуйте, мистер Якамото? Вам понравились шорты, которые вы у нас приобрели?»), человек не чувствует себя защищенным и счастливым, не может спастись от атмосферы страха, неуверенности и нестабильности. Как и современный человек в целом, он находится в состоянии постоянного движения, службы, иногда доносительства, иногда войны, часто бег. Бег становится метафорой бессмысленного колдовращения того механизма, подлинные пружины которого неведомы обычному «винтику» в этой машине. Бегут Джон Андертон из «Особого мнения», Бен Ричардс из «Бегущего человека» (реж. П.М. Глэйзер, 1987), Рик Декард из «Бегущего по лезвию бритвы» (реж. Р. Скотт, 1982), Лола из «Лола, беги» (реж. Т. Тыквер, 1998) и др. Даже текст «убегает» от нас («бегущая строка»), а его онтологический смысл и вовсе недоступен в силу своей подмены симулякрами или вовсе отсутствия как такового. Перед нами предстает мир как призрачное и гротескное тело, плод макабической фантазии невидимого и неведомого демиурга, мир, в котором царит пессимизм и распадается материя. Напоминающий антураж фильмов нуар, город будущего сверкает огнями, но от этого не менее страшен. Мир как матрица, а населяющие его существа как репликаны – такая модель предстает уже в экранизации «Соляриса» (1972) А. Тарковского: ученый Сарториус называет девушку Хари «копией», «механической репродукцией» и «матрицей». Репликанты, киборги, роботы оказываются не только анатомически подобны людям, но, возможно, могут испытывать те же чувства («Терминатор 2», «Короткое замыкание», «Двухсотлетний человек»). В «Коротком замыкании» (реж. Дж. Бэдэм, 1986) робот оказывается способен не только на эмоции, но и на юмор.

Апофеоз подмены реальности мы видим в фильме «Видеодром» (реж. Д. Кроненберг, 1983). Дочь профессора О'Бливиона: «Я – экран моего отца». Последний общается монологами на видеокассетах. Особенно впечатляет следующий фрагмент: «Сражение за разум в Северной Америке состоится на видеоарене, на видеодроме. Телеэкран – сетчатка воображения. Следовательно, телеэкран – часть физической структуры мозга. Следовательно, чтобы появилось на телеэкране, оно появляется в виде впечатлений для тех, кто смотрит. Следовательно, телевидение – реальность, а реальность – телевидение <...> Твоя реальность уже полувидеогаллюцинация. Если ты не будешь осторожным, она перейдет в полную галлюцинацию. Тебе придется жить в новом, очень странном мире». «Видения соединяются и становятся телом, неконтролируемым телом». Кассеты, сам телевизор начинают дышать, пульсировать, излучать сексуальное желание, а пистолет срастается с кистью правой руки, которую Макс Ренн прячет в животе. Не удивительно, что профессор О'Бливион видит в видеодроме следующий этап эволюции человека как технологического существа. Но уже современное общество существует по компьютерной модели. Бодрийяр писал относительно общества потребления: «Акт покупки – это выбор, это выражение предпочтения между различными ответами, предложенными компьютером: покупатель играет, отвечая на вопрос, который никогда не является прямым, относящимся к пользе объекта, а косвенным, относящимся к «игре» вариантов объекта». Именно игровая деятельность все более управляет нашим отношением к вещам, к людям, к культуре, досугу, труду и даже к политике.

В фильме Ж. Л. Годара «Альфавиль» (1965) констатируется тот факт, что люди стали рабами общества потребления. Но в фильме они еще и рабы компьютерной системы «Альфа 60», управляющей городом, в котором нет места каким-либо гуманным человеческим чувствам, включая не только любовь, нежность и сострадание, но даже плач. Плакать здесь запрещено, а религия дискредитирована. «Разве не очевидно, что человек, живущий обыкновенной жизнью, испытывающий страдания, нуждается в другом виде религии, чем тот, который живет своей жизнью на других землях» – говорит голос Альфа 60, постулирующий себя как инструмент разрушения логики.

В фильме «Мужчина и женщина» (реж. К. Лелуш, 1966) Анна спрашивает у Жана-Луи:

– Вы не сказали, что самое главное в гонках.

– Звук двигателя. Он настолько важный, что один инженер использовал для выхлопа трубу от органа. Я ощущаю звук двигателя всем своим существом. Он охватывает меня, как лихорадка.

Подобное высказывание сразу вызывает в памяти то упоение автомобилем, которое мы встречаем в фильме Д. Кроненберга «Автокатастрофа» и первый импульс которому дал футуризм в начале прошлого столетия. В отличие от романтиков, для которых все механическое, искусственное, а значит – бездушное – стало антиподом возвышенного и поэтического, творческого, олицетворением безличных и даже враждебных человеку сил («Франкенштейн» М. Шелли). XX век, напротив, упивался завораживающим величием технического прогресса, и только начиная с технотопии О. Хаксли «О дивный новый мир» и, особенно во второй половине прошлого столетия, образ техники начал приобретать все более настораживающие, пугающие и гротескные очертания.

Специфику постпостмодернистской реальности можно обозначить, используя название популярной киноленты 2014 года – «Игра в имитацию» (реж. М. Тильдум). Фильм о знаменитом британском криптографе, взломавшем секретный код «Энигма», использовавшийся фашистской Германией во Второй мировой войне. В ситуации постпостмодерна мы вовлечены не просто в игру, которая имитирует реальность (примеры подобной игры многочисленны в культуре прошлого столетия – от «Игры в бисер» Г. Гессе до триллера Д. Финчера «Игра» 1997 года), а которая манипулирует самой этой имитацией.

В. Моско рассматривает цифровую культуру в категориях мифа, власти и киберпространства, развивая идеи Д. Белла. «Компьютеры и мир, который мы называем киберпространством, воплощают и направляют важные мифы нашего времени. Направляемые компьютерной коммуникацией, мы можем, в соответствии с мифом, переживать эпохальную трансформацию человеческого опыта, который преступает пределы, положенные временем (конец истории), пространством (конец географии) и властью (конец политики)» [122, р. 2–3]. Мифы – больше чем фальшь или икона. Мифы содержат истории, которые вдохновляют людей и общества, выводят за пределы банальностей, открывают миры и реальности, обещающие возвышенное, но могущие растоптать в человеке его нравственное и интеллектуальное достоинство.

#### **4. «Духовный ландшафт» человека в условиях меняющейся картины мира**

Антропологический «сдвиг» в современном культурном и образовательном пространстве происходит на фоне значительных трансформаций собственно пространства, вступления новых признаков и характеристик, потери линейности, предсказуемости и устойчивости. Именно медиа-ресурсы делают все существующие границы сквозными. Несмотря на то, что фактически тотальной формой пространственности становится медиа-пространство, виртуальная реальность, Интернет, мы можем наблюдать все нарастающую множественность различных пространств, окружающих человека и созданных им же. В этом контексте важным является вопрос о том, как этот окружающий макрокосм соотносится с внутренним микрокосмом человека и его образовательными измерениями.

Если начиная с романтиков в европейской культуре одним из главных направлений рефлексии относительно человека, а в так называемом позднем модерне существенным, стало осмысление и изображение предельных состояний человека, балансирование между реальностью и фантазией, привлекательными или ужасными, то в постмодернистской ситуации трансформации происходят с самим понятием и чувством пространства. Во-первых, можно говорить об определенном движении в европейской социально-политической философии от географического детерминизма к геополитическим тезисам, причем субъектами геополитики все чаще оказываются не просто великие державы или их руководители или другие выдающиеся личности или даже какие-то полутайные «группы влияния», стоящие за ними, а отдельные этнические сообщества, даже социальные или профессиональные группировки. Эти трансформации пространства связаны в том числе с его медиатизацией, переходом в виртуальный формат. Остается открытым вопрос, насколько этот формат является искусственным, но несомненно, что целые пласты культурной жизни приобретают цифровое, электронное или дигитальное выражение. Именно медиаресурсы делают все существующие границы сквозными, и прежде всего если брать Интернет-среду и даже такие электронные ресурсы, которые имеют уже довольно длительную историю существования, как телевидение и фотография. Мы знаем, каким популярным становится в современном мире, например, распространение собственных селфи, пол-

ностью нивелируют границу между человеком – объектом визуализации и человеком – актером и создателем этого процесса. Прием так называемого флэш-бека, который довольно часто используется в постмодерном кинематографе, означает не только манипуляции с пространственными измерениями, происходящими то в реальном мире, в сознании (подсознании) главного героя, но и определенные передвижения во времени, которые теряют предсказуемость и последовательность. То есть в целом хронотоп современного человека и современного искусства вполне соответствует тезису о прекарной действительности, в которой мы находимся. З. Бауман характеризует такое положение вещей, как «текущая современность», свободная от ограничений, барьеров, границ. «Иконический поворот» современности относительно пространственного бытия находит свое выражение в том числе в основных визуальных и при этом новаторских характеристиках пространства – как матрицы, ризомы, даже сферы (П. Слотердайк).

Коммуникационное пространство становится все более разветвленным, ризомообразным, с другой стороны, упрощая каналы коммуникации, делая все более простым и быстрым преодоление все больших расстояний. В то же время это не становится существенным фактором в преодолении расстояний между людьми, часто их отчуждения друг от друга, наоборот приучая их к дистанционному формату не только общения, но и образования. Если в средневековье коммуникация – способ передачи сообщения, само общение было локальным, непосредственно личным, а в силу этого и более эмоциональным, живым и непосредственным, то сейчас общение – частный случай коммуникации, все чаще виртуальной, безличной, мгновенной, нивелирующей момент ожидания, который делает именно общение дискретным, прерывистым и в то же время не оставляет времени на раздумья. По замечанию Харса Унса фон Бальтазара, «существование человека возможно лишь только как сосуществование; человек реально существует лишь постольку, поскольку его Я противопоставлено Ты» [4, с. 32]. Диалог и постижение Другого происходит во встрече, и сам Другой – место встречи с Богом, явление Бога. В этом преодолевается недостаточность антропологической редукции. Постмодернистская теология под влиянием секуляризации культуры вызвала в том числе возврат христианству его первоначальных смыслов (Другой, удивление, коммунитар-



ность, движение к общению и общности от коммуникативной обезличенности). В ситуации же, получившей название постсекулярности и соотносимой с постпостмодернизмом, религиозный ренессанс происходит на постсоветском пространстве вообще в значительной степени в форме, которая профанирует религиозность, а не коррелирует ее с конкретной конфессией, отражаясь в модели мышления человека, который просто верит (так называемый «верующий»). В целом же постсекулярность становится переводом репрезентации религии в тот формат, который присущ современному уровню технических средств, окончательно медиатизируя ее, при этом продолжая линию на демифологизацию, деидеологизацию, дедогматизацию религии и церковной жизни, его карнавализации и т. п., но в условиях компрометации и профанации не только религиозных, но и многих либеральных экономических и политических ценностей.

В современном мире политические партии, персоны и целые государства манипулируют или пытаются манипулировать масс-медийными средствами распространения информации, влияя, таким образом, на формирование общественного мнения относительно собственного статуса и деятельности. Серьезным ограничениям подвергается функционирование Интернета на территории Белоруссии. Власти страны с января 2012 года ввели административную ответственность за осуществление деятельности с использованием информационных сетей, систем и ресурсов, не размещенных на территории Белоруссии и (или) не зарегистрированных в установленном порядке. Следует напомнить, что с 1 января 2011 года через созданный «Национальный центр обмена трафиком» проходит весь международный и внутренний трафик пользователей национального сегмента Интернета («Байнет»). Фактически преследуется цель того, чтобы для предоставления Интернет-услуг, в том числе информационных, использовались только ресурсы, расположенные на территории страны. В условиях авторитарного режима, безусловно, это ведет к ограничению права на информацию и усилению собственно политической составляющей национального самосознания и национальной идентичности, в направлении сплоченности перед лицом угрозы внешней опасности и явного или мнимого внутреннего врага, непрерывно подогревается.

Если в течение десятилетий определенное социальное пространство постоянно является своеобразным «полигоном» для применения различ-

ных технологий по «обработке мозгов», то объекты этого приложения и одновременно субъекты «законопослушного» в тоталитарном отношении сознания и поведения легко поддаются манипуляции, занимаются искренней и глубокой верой в пропагандируемые идеалы. Этот процесс становится почти необратимым там, где интеллектуальной и эмоциональной почвой для вбрасывания «семян» манипуляции и пропаганды является не либеральное демократическое сознание, а традиционная культура, основанная на почитании предков и вождей, корреспондируемая с соответствующими религиозно-философскими традициями, как во многих странах Восточной и Юго-Восточной Азии, или многовековым патриархальным укладом, умноженным на трагический опыт тотального принуждения и репрессий, как в советской России.

Традиции рассматривать человека, прежде всего, как часть большого природного и социального целого, укоренившиеся во многих странах Востока, используются определенными авторитарными или тоталитарными режимами как дополнительные мировоззренческие основания для сакрализации политического фактора национальной идентичности, воплощенного в почитании руководителя страны. Так, после смерти предыдущего лидера Северной Кореи Ким Чен Ира тысячи людей грустили организовано, выстроившись в шеренги. Средства массовой информации освещали смерть вождя таким образом, чтобы еще больше сплотить народ вокруг его имени, его памяти и вокруг его сына – нового великого кормчего северокорейского государственного корабля. В дни траура по национальному телевидению и радио передавали печальную музыку, военные марши и патриотические песни. Ким Чен Ир был назван «великим человеком», «выдающимся мыслителем и теоретиком», который «вел страну по победоносному пути развития и революции» и превратил КНДР «в непобедимую политическую и идеологическую державу, обладающую ядерным оружием». Более того, северокорейские СМИ передавали известия о том, что даже природа скорбит о смерти вождя. При этом любое присутствие международных демократических институтов воспринимается здесь как угроза, которая только затрудняет формирование подобной «закрытой» национальной идентичности. Даже на похороны Ким Чен Ира иностранные делегации решили не приглашать. Не менее опасаются обрушения информационной завесы власти социалистического Китая. Неслучай-

но появление официальной информации о смерти Ким Чен Ира совпало с усилением контроля над социальными сетями в КНР. Пользователям семи крупнейших Интернет-порталов, популярных на юге страны, предписано публиковать записи исключительно под настоящими именами. Уместно напомнить, что социальные сети Twitter и Facebook в Китае и вовсе запрещены. В 2008 году на волне всплеска националистических настроений по Китаю прокатились протесты против западных медиа, появились плакаты следующего содержания: «Мы больше не доверяем им [западным медиа]. Мы сами медиа».

Ограничение сферы функционирования медиа проводится под предлогом защиты национального культурного пространства, хотя на самом деле таким образом защищается от внешних и внутренних угроз пространство властных политических институтов и подчиненной им карательно-репрессивной машины, ведь именно политическое пространство понимается и выстраивается в редуцированном виде, что исключает или минимизирует коммуникативность, дискуссию, выбор позиции и модели поведения.

На демократическом Западе потребительский Интернет пока остается частной сферой, но все чаще становятся попытки ограничить эту «приватность», открыть доступ к ней государственным органам и спецслужбам, особенно после трагических событий 11 сентября 2001 года. Уже на протяжении нескольких лет достоянием общественности и предметом возмущения и критики становятся различные секретные материалы, опубликованные сначала медиаресурсом WikiLeaks, а затем американцем Э. Сноуденом. Еще до этого проблемы манипуляции сознанием с помощью СМИ в обществе потребления поднимались западными интеллектуалами и вызвали интерес деятелей литературы и искусства, особенно НФ и кинематографа («Особое мнение» и «Помутнение» Ф. Дика, «Бразилия» Т. Гиллиама и др.). Но именно мощный культурный фундамент и укорененность либеральных, демократических ценностей (первый фактор в большей степени в Европе, второй в США – классическом примере политической нации) мы считаем залогом невозможности реализации худших сценариев медианасилия.

Современность продолжает быть полна внутренних противоречий. С одной стороны, усиливаются интеграционные тенденции, к сущест-

вующим объединениям присоединяются новые государства, в том числе на правах ассоциированного членства; с другой, ранее созданные над-национальные органы не оправдывают себя, а одобренные ими экономические меры оказываются неэффективными; внутри самих объединений обостряются внутренние проблемы. Мы наблюдаем центробежные тенденции в целом ряде стран – членов Европейского Союза (Испания, Великобритания, Италия, даже Франция, как показывают сегодняшние настроения в таком регионе, как Бретань). Об Украине нечего и говорить.

Наличие подобных тенденций и противоречий обнаруживает и современное образовательное пространство. Очевидна тенденция к интернационализации образования, унификации образовательных стандартов, прежде всего в духе Болонского процесса. В то же время речь идет об усилении автономии университетов, самостоятельное решение ими вопросов, связанных с языком преподавания, изданием дипломов об ученых степенях и т. п. Образование, как и в целом культура, – это то пространство, полномочия над определением параметров которого стремятся получить едва ли не в первую очередь те регионы в разных странах, и добиваются автономии или независимости от центральных институтов власти.

Несмотря на сказанное выше единственным создателем, хранителем и действующим лицом культурного пространства остается человек, то как индивид, или как представитель определенной коллективного сознания и идентичности. При этом, на наш взгляд, существенно страдает самоопределение человека, ощущение принадлежности к определенной группе или сообществу. Человек испытывает настоятельную необходимость определения или уточнения собственной идентичности, прежде всего национальной, соотнесенности с определенным географическим окружением и его политическими и культурными коррелятами. Ведь человек учится непосредственно в стенах учебно-воспитательных учреждений значительный период своей жизни, а в той или иной степени и все последующее время, и это обучение определяет основные способы восприятия самого себя и окружающей среды, пространства, в котором мы существуем, взрослеем, меняемся, действуем. Когда с этой средой происходят непредвиденные сдвиги, тем более угрожающего, катастрофического характера, когда нас затрагивают геополитические сдвиги, то антропологический кризис, о котором идет речь все последние десятилетия, приобретает чер-

ты прежде всего необходимости определения идентичности, национальной, языковой, религиозной. И здесь важно не препятствовать Другому в его самоопределении, сохранять уважение и толерантность к иному мнению. Залогом, предпосылкой такой позиции является не столько полученное образование как таковое, определенный багаж информации, полученный человеком, сколько его внутренняя культура и умение выстраивать свой собственный интеллектуальный и духовный ландшафт на просветительских принципах толерантности и самопознания. Этот «ландшафт» и может стать пространством самоопределения и самосохранения человека как духовного существа.

Именно в украинской культуре мы можем наблюдать традицию, которая настраивает человека подобным образом. Центром этого внутреннего мира, «географическим центром» человеческого микрокосма становится сердце человека, которое, если функционирует правильно, подчиняет всю деятельность человеческого организма и его отношения с окружающей средой. Сердце приобретает свое философское и нравственное определение, прежде всего, в философии Г. Сковороды.

Г. Сковорода занимает особое место в истории украинской литературы, философии и культуры в целом. С одной стороны, в его произведениях и его мышлении имеется средневековый символизм; с другой, в украинской интерпретации пределы средневековья хронологически размыты. Ведь здесь христианство сохраняло свое значение как духовная основа культуры на протяжении веков и не испытывало таких радикальных трансформаций, как в Западной Европе. Сами европейские влияния, проникновение художественных стилей, например барокко, приобретали в украинской культуре черты, присущие последней, чем обогащали эстетику сакрального новыми художественными смыслами и в меньшей степени служили признаками секуляризации.

В отношении присутствия в различных историко-культурных периодах, вечной актуальности Г. Сковороду можно сравнить с Иеронимом Босхом. Но если у И. Босха морализаторский символизм его произведений обычно не выходит за пределы средневековой картины мира, то просветительский пыл творчества украинского странствующего философа значительно шире по своему охвату вопросов духовной жизни и содержит большой потенциал по разворачиванию этих вопросов в пространстве как

сакральной, так и секулярной культуры в не доктринальном духе. Это дает основание некоторым исследователям считать Г. Сковороду то пантеистом, то материалистом. Для странствующего философа мир – материальная манифестация, существующая как тень Бога. И хотя Г. Сковорода часто говорит о ней в негативных тонах, тем не менее все бытие есть благо. Ничто не разрушается, а продолжает существовать в невидимой и вечной форме. Реальность состоит из Бога и материального мира. Первое – источник второго, которое таким образом также благо.

Сковорода изображает человека в образе сосуда, который наполняется Богом. Невидимую природу Г. Сковорода изображает как то, что есть «в дереве истинным деревом, в траве травую, в музыке музыкою, в доме домом». Видимая природа – тень природы невидимой; воля переменная и ненадежная. Не просто три мира, а книги – миры, каждый из которых содержит просветительские интенции, из них человек познает себя и мир. Познание означает восхождение к Богу, духовную вертикаль. Духовное восхождение предполагает отказ от земного города: «Оставь, о дух мой, вскоре все земные места! Взойди, дух мой, на горы, где правда живет свята».

Не только общая картина бытия у Г. Сковороды имеет осязаемые пространственные измерения: видимый и невидимый мир; макрокосм, микрокосм и символический мир. Для украинского мыслителя, источник и основа всей реальности – в Господе. Поэтому этика мыслителя становится не только учением о спасении, но и предлагает путь к счастью здесь, в земной жизни. Центром мира становится Библия, которая настраивает на духовные наслаждения и пение среди житейского моря. Неслучайно лирическая поэзия Г. Сковороды организована в сборнике «Сад божественных песен» (вспомним «Сад земных наслаждений» Босха и символику сада в европейской и украинской культуре в целом).

Сад – популярный образ в украинской литературе. Однако подобные мотивы есть и в других культурах. Например, в немецкой культуре есть трактат «Сад духовных сердец», написанный учениками немецкого францисканского мистика Давида Аугсбургского в конце XIII века. Метафоры рая и сада были изначально тесно связаны между собой. Пространственное толкование Церкви через образ рая-сада есть у Бл. Августина. Сад как рай добродетелей – одно из толкований этой метафоры в средневековой мысли [9]. Г. Сковорода делает сад центральным образом. С другой сторо-

ны, рай-сад как место духовного наслаждения и радости переносится на пространство земного «сада», который приобретает черты Эдема.

Рядом с образом сада не менее символичны образы моря, берега. Мир предстает как море, как пространство и одновременно как театр: пространственная организация, предусматривающая определенную роль, место каждого в мироустройстве. Путешествия этим пространством не имеют характер погони за материальными благами: «безобразно и бесновато гнаться за мисскими суетами», «за мировой суетой». Жизнь – дорога, путь, причем не обязательно по твердому грунту под ногами, путь всегда тревожный, наполненный переживаниями и испытаниями (двадцать девятая песня «Сада»: «Чолнок мост бури Вихрь шатает ...»). Как истина блуждает по миру, так и душа в путешествиях, странствиях, в которых выстраивается духовный ландшафт человека.

Также как ум управляет различными частями тела, божественная мудрость действует ради общего блага, «И как в Теле человеческом один Ум, однак разно, по разсуждению разных частей действует, так и в помянутых Сожительствах, сею Премудростию связанных, Бог чрез различные члены различные в пользу общую производит действия» [79, с. 216]. Божественная мудрость открывается в образе человека. Но самопознание – путь к получению настоящей свободы и счастья, и без самопознания нет ни познания Бога, ни познания мира. Тогда становятся понятными вся красота и духовная эмблематика пространства Божьего творения.

Град земной нередко рисуется Г. Сковородой вполне привлекательными красками: «О прелестный мир! Ты мне – окиян, пучина». Но это не та «прелесть», что вызывает такое возмущение у православных богословов. Для него град земной соотносится с душой человека. Вот любование ею и ложится в основу красоты мира, который в таком контексте – лишь бледная тень настоящей красоты и наслаждения. Душа – Божий град, Божий сад. В то же время «Бездна дух есть в человеце, вод всех ширший і небес». Центром этого внутреннего мира, «географическим центром» человеческого микрокосма становится сердце человека, которое подчиняет всю деятельность человеческого организма и его отношения с окружающей средой. Сердце приобретает свое философское и нравственное определение в философии Г. Сковороды.

О значении сердца в истории философии и религии писали И. Лопухин, Б. Вышеславцев, Н. Рерих, П. Флоренский и др. Наиболее очевидная

связь прослеживается между идеями Г. Сковороды в этом отношении и «философией сердца» П. Юркевича, а также в образовательной деятельности украинских братских школ, Киево-Могилянской академии и других просветительских учреждений, ориентированных на всестороннее развитие человеческой личности.

Однако переключки понимания сердца как духовного очага человека присутствуют и в западной философской мысли, начиная со средневековья. Хотя они и менее исследованы. Так, для Ришара Сен-Викторского сердце – необходимое условие мистического познания. Альфред из Серешелла в трактате «О движении сердца» показывает, как душа управляет телом через посредство сердца. У Б. Паскаля Бог открывается во внезапном озарении сердца. По его мнению, Священное Писание открыто только тем, у кого чистое сердце. Французский мыслитель отмечает: «Мы познаем истину не только через разум, но еще и через сердце. Таким образом мы узнаем первые принципы, и зря рациональное рассуждение, не принимая в этом участия, пытается преодолеть» [66, с. 104]. Бесполезно и смешно требовать у сердца доказательства этих начальных понятий. Более того, именно на «знания сердца и инстинкта рацию следует опираться». У сердца свой порядок и ум свой.

Открытость и искренность сердца являются центральными категориями и в конфуцианском учении и нравственной системе. Таким образом, исследование связей сквородиновских идей по организации духовного пространства человека и значение сердца в этом контексте с западной европейской и восточной мыслью далеко от завершения и, по нашему мнению, является чрезвычайно актуальным. Г. Сковорода был первопроходцем в том направлении мышления, которое можно назвать этическим антропоцентризмом. В то же время его философию сердца можно считать своеобразным вариантом философской теологии.

В целом в украинской культуре именно образовательная практика стала формой сохранения национальной идентичности и определения границ бытия «пересічного українця». И образование должно создавать необходимые условия для раскрытия этого потенциала и получения человеком точки сопротивления в этом меняющемся мире через познание себя и окружающего мира в лице Другого, природы, установления с ними органических и диалоговых связей. Тогда антропологический сдвиг не при-



обретет признаки тектонического и невозвратного смещения всех основ бытия и нравственности в пропасть бездуховности и невежества. Образовательный же ландшафт, в свою очередь, не будет чем-то вроде воздушных замков, а органическим элементом культурного пространства, сочетанием духовных ценностей и деятельности, направленной на совершенствование себя, Другого и мира, выстраиванием целостности и гармонии.

### **5. Духовные экзистенциалы (игра, радость, смех) как антропологические категории**

В этой ситуации недостаточной выглядит постановка вопроса, согласно которой задача собственно «философской антропологии состоит в первую очередь в обосновании наук о духе и культуре» [14, с. 55]. Новые концепции в области биологии, физики и психологии заставляют пересмотреть представления о культуре, цивилизационном развитии, структуре человеческого мышления и поведения, но и опровергнуть тезис о «смерти человека».

Согласно теологической версии философской антропологии Х. Э. Хенгстенберга, «основной способ поведения, который в конечном счете отличает человека от животного, заключается в том, что человек способен обратиться к другому существу вне мотивации, продиктованной выгодой» («К ревизии понятия человеческой природы»). Х. Э. Хенгстенберг не называет здесь среди форм деятельности, лишенных утилитарного интереса, игру. Но это делает другой представитель неклассической философии – Эйген Финк (1905–1975).

Для Э. Финка игра, как и любовь, – основные феномены человеческого бытия. «Игра – наиболее фундаментальная особенность нашего существования. Игра, в свою очередь, укоренена в особой душевной способности человека – фантазии. Игра есть исключительная возможность человеческого бытия. Играть может только человек. Ни животное, ни Бог играть не могут» («Основные феномены человеческого бытия»). Игра – между действительностью и возможностью, а «философская антропология обязана выйти за пределы эмпирического понимания игры и прежде всего разработать концепцию принципиальной структуры, бытийного строя

и имманентного бытийного понимания игры». Тем более ввиду особого положения антропологии: «все обращенные вовне науки укоренены в антропологическом интересе человека к самому себе», в «изначальной самоозабоченности человеческого существования». Игра беззаботна, но «определяется печатью человеческого смысла». Игровой мир вне и внутри человека. Игра возвращает нас «к еще более глубокой серьезности и бездоннорадостной трагикомической серьезности, в которой мы созерцаем бытие словно в зеркале». В игре заложены те же экзистенциальные начала, что и в празднике. «Человек играет тогда, когда он празднует бытие». Игра – феномен, который более других вне сферы понятий.

Лютеранский пастор и известный библиист Дж. Джонсон считал, что истоки юмора и иронии следует искать именно в детском игровом импульсе, который получает дальнейшее развитие в интеллектуальной и духовной жизни личности. Игра не только лежит в основе празднества как средства социализации, но это и важная метафора современного сознания. Еще Р. Гвардини обнаруживает игровое начало в христианском ритуале («Дух литургии», 1917). Дж. Капуто называет молитву «особой религиозной языковой игрой» [33, с. 204]. Он же видит возвращение к раннему, дометафизическому христианству в том явлении, которое определяет как «смерть смерти Бога». Именно в раннем, доцерковном христианстве протестантский теолог Харви Кокс усматривал дух празднества и фантазии. К его пробуждению теолог призвал в своей книге «Празднество шутов» (1969). Постмодерная теология в таких ее разновидностях, как «теология радости», «теология смеха» и «теология игры» возрождает этот дух и открывает путь к тому, чтобы человек наслаждался Богом и миром. Это означает не просто прибегнуть к общению, дружбе и играм, как средству достижения необходимой, но временной релаксации, отдыха от работы и напряженности повседневной жизни, но поощрять продуктивное воображение; вернуть человеку спонтанность, поддерживать те формы культуры, которые не только предлагают социальные компенсации, но и способствуют необходимым социальным изменениям, объединению людей в не авторитарные содружества, в том числе объединенные личностью воспитателя – учителя – наставника. Тогда Просвещение может быть интерпретировано не только как интеллектуальная парадигма Нового времени, но вечный императив гуманистической культуры. Проблема в том, что само

Просвещение понимается иногда несколько ограниченно, охватывая главным образом объективное знание об окружающем мире, формирующее в человеке энциклопедический кругозор, грамотность, широкий круг чтения, опору на созидательные и познавательные возможности разума. При этом мало берется во внимание многовариантность самого знания и путей его передачи, в том числе и тот опыт наставничества, который, например, передавал молодому поколению Джованни Боско (1815–1888), основатель ордена салезианцев, полагавший, так же как и св. Франциск Ассизский, что грустный святой – плохой святой. Наставник должен нести не только свет истины неокрепшим душам, но сообщать им душевное веселье, способность к игре и удивлению, а значит к философскому взгляду на мир. Еще ранее новые методы работы с прихожанами, сочетавшие чтение отрывков из религиозных текстов, дискуссии, самообразование и молитвенные процессии, сопровождавшиеся музыкой и пикниками, отстаивал другой необычный католический святой, основатель конгрегации ораторианцев Филиппо Нери (1515–1595). Но у истоков подобной просветительской и педагогической парадигмы стоял св. Франциск Ассизский.

Св. Франциску была свойственна неискушенность в науках, но не в знании и мудрости. Но и эта неискушенность отчасти преувеличена, отчасти неправильно понята. Достаточно образованными были не только францисканцы-схоласты последующих десятилетий, но и ближайшие товарищи Франциска. По мере распространения нищенствующих братьев компетентность Франциска в вопросах богословских и нравоучительных и глубина мысли становилась все более очевидными. Францисканцы предвосхитили те перемены, которые произошли в отношении к чтению и книгам в XIII – нач. XIV вв. и были связаны с нарастанием урбанистических процессов в Европе. Как отмечают Г. Кавалло и Р. Шартье, в этот период росла потребность в книге для образовательных (в связи с ростом городов и числа школ) и других целей. «В XIII в. вместе с появлением нищенствующих орденов появляются и библиотеки, предназначенные, прежде всего, для чтения, а не для собирания и хранения наследия <...> Библиотека покинула монастырское уединение и тесные помещения, которые выделяли ей под сводами соборов епископы, и превратилась в просторное городское здание» [32, с. 31]. С другой стороны, в XII–XIII вв. «на смену монастырской модели, возлагавшей на записанные тексты функцию хра-

нения и запоминания, мало связанную собственно с чтением, пришла модель схоластическая, превратившая книгу в объект и инструмент интеллектуальной деятельности» [32, с. 31]. Происходит процесс перехода от чтения к пониманию текста. Францисканцы преуспели в обоих из этих направлений. Одно из ответвлений францисканского ордена – так называемые минимы. Этот нищенствующий монашеский орден был основан в XV веке св. Франциском из Паолы (1416–1507), но сам основатель первоначально был францисканским новичием, и уже уйдя из нее ради отшельничества, он дал название новой общине «Отшельники святого Франциска Ассизского». С течением времени Орден, получивший в 1493 году официальное название «Эремиты ордена минимов», увеличивал не только число своих последователей, но и присутствие в образовательном пространстве Европы, руководил некоторыми образовательными коллегиями и католическими университетами, кафедрами в других университетах.

Во францисканских текстах присутствуют несколько пониманий мудрости, лишь одна из которых земная, посюсторонняя, обывательская, меркантильная, в глазах которой Франциск смешон и глуп. Когда же он сам называет себя новым глупцом в мире, то понимает безумие священного, которое отказалось признать благоразумие мира и о котором говорил св. Павел, объявляя себя и своих последователей «безумцами Христа ради». В романе «Святой Франциск» (1956) Н. Казандзакиса после встречи с Франциском Гильельм Божественный, провозглашенный Королем песни в Риме, присоединяется к общине и становится братом Пацифико. Франциск говорит ему: «Ты пел о мире, теперь ты будешь петь о творце мира. Я несу новое безумие в мир, а ты новую песню нового безумия». Но эту песню следует наполнить не страданием, а радостью: «Бог устал слышать вздохи и видеть заплаканные лица. Он хочет слышать звуки смеха на земле» [118, р. 194].

Потребность и способность человека радоваться, смеяться, играть и фантазировать реализуется в тех формах, которые обусловлены не только его отчасти общей с животными эмоциональностью, но и определенным социокультурным контекстом, человековедческую интерпретацию которого осуществляет философская антропология. Среди оснований последней можно в полной мере назвать, с одной стороны, натурфилософские, а с другой – теологические парадигмы человеческого опыта. Между ними

нет непреодолимого противоречия, напротив именно радость и смех образуют тот перекрестный дискурс, в котором человек одновременно предстает как часть природного мира и субъект тех, прежде всего диалогичных, коммуникативных отношений, которые выделяют его среди других живых существ. В этом качестве человек как бы поворачивает колесо своего биологического цикла вспять, возвращается в состояние ребенка, играющего и наслаждающегося. Не столько природный интеллект, сколько моральный и коммуникативный потенциал предохраняет человека от того, чтобы эта игра не сводилась к вовлеченности в индустрию развлечений, институционализацию в качестве участника общества потребления и удовольствия. Радость и смех человека являются теми константами его духовно-эмоциональной сферы, которые и предполагают реализацию коммуникативной природы человеческого существа, осмысленное отношение к Другому и своей «среде обитания», и одновременно манифестация его религиозного чувства.

По мнению американского теолога Элтона Трублада (1900–1994), который также считает радость и смех фундаментальными свойствами человека, под философской антропологией следует понимать современное исследование вопроса, в чем собственно состоит отличие человека от всех прочих живых существ, и на него возможны два основных ответа. Первый: человек есть существо, которое рефлектирует, стремится понять себя и задумывается над вопросами, не являющимися необходимыми в смысле борьбы за выживание и материальные блага. Другой ответ, согласно Трубладу, состоит в том, что, несмотря на то, что человек часть природы, он отделен от нее.

Какую же функцию при этом выполняет эмоциональная сфера человека? Уже несколько десятилетий разумное и социальное поведение некоторых животных не только привлекает повышенный интерес ученых, но и встраивается в современное культурное пространство, становится некоей экспериментальной моделью для реализации художественных идей и постановки философских, антропологически значимых вопросов в беллетристической форме («Остров дельфинов» А. Кларка, «Разумное животное» Р. Мерля, трилогия Б. Вебера о муравьях и др.). В литературе предметом фантазий и размышлений становится прежде всего интеллект, присутствующий в той или иной мере некоторым видам животных, но основополож-

ники социобиологии не отказывают животным и в разнообразии эмоциональной жизни. Автор одноименной книги («Социобиология», 1975) Э. Уилсон относит хихиканье и смех к вокальному (невербальному) паразыту. М. Аргайл полагает, что «человекообразные обезьяны демонстрируют и юмор, и смех, отчасти сходные с людскими». Тем не менее, основой юмора сам Аргайл считает вербальную двусмысленность, недостижимую для животных.

Ван Хуфф классифицировал улыбку и смех как наиболее древние и универсальные сигналы, основываясь на гомологичности в выражении лица низших и высших обезьян. Собранный в биологии эмпирический материал свидетельствует о наличии социальности в мире животных. При этом социальный контекст соответствующих гримас у животных различен, и в нем можно проследить определенную эволюцию. Более того, известный исследователь приматов Франс де Валь убежден, животным свойственны некоторые формы не только социального поведения, но и морали. «Никто не сомневается в превосходстве нашего интеллекта, но у нас нет никаких потребностей или желаний, которые не присутствовали бы у наших ближайших родственников». Таким образом, де Валь не только оспаривает неморальный статус животных, но и обосновывает существование морали до религии. Тогда мораль – результат естественного отбора, результат выживания тех видов, в которых склонность к кооперации и альтруизму была более сильной. То есть религия и этика «предписывают то, на что мы уже запрограммированы». Но то, что на биологическом уровне выражает элементарные формы кооперации, на социальном уровне принимает форму диалога, общения, создает социальное и коммуникативное пространство вокруг нас, развивающее и эмоциональные, и интеллектуальные возможности человека.

Животные также могут выражать радость, восторг и другие, близкие человеку эмоции, однако происходит это, как свидетельствуют наблюдения Ч. Дарвина, изложенные в его книге «Выражение эмоций у человека и животных» (1872), на уровне возбужденного состояния сенсорной сферы, игры, мышечной активности, то есть на уровне чувственного мира ребенка и детских игр, если проецировать эти наблюдения на человеческий род, и не более того. Эволюция в животном мире происходит в направлении приспособления к окружающей среде, формировании в связи с этим

поведенческих особенностей, повадок, приспособительной окраски и т. п. Человек после того, как сформировались, в основе своей, его телесность, анатомическая и психофизиологическая структура, эмоциональная сфера, продолжает эволюционировать в сторону приращения небιологических признаков, как религиозные, моральные, эстетические переживания. На уровне социума это приводит к формированию ценностных ориентиров, этнокультурных традиций, этических и правовых норм, идеологем, научных и философских парадигм, наконец религиозно-мифологических представлений, которые, в свою очередь, влияют на характер и направленность наших чувств. Именно радость и смех, по сравнению со страхом, злобой, удивлением, в особенной степени содержат внеэмоциональные, а именно моральные основания.

Таким образом, и богословская, и собственно философская, и естественнонаучная постановка вопроса выводит нас на проблему соотношения человека и других живых существ, не имеющую до сих пор всестороннего и исчерпывающего объяснения. При этом радость и смех отнесены к конституирующим человеческое существо качествам. Но остается не вполне выясненным вопрос о том, насколько они связаны с коммуникативной природой человека и могут ли они в этом качестве способствовать нашему пониманию теологических и натурфилософских оснований философской антропологии. Об этом далее и пойдет речь.

Как сказал известный ученый в области эволюционизма Карл Гиберсон в своем выступлении в одной из летних школ по проблемам науки и религии в Венеции (май 2009 года), возможно, творение есть искусство, больше чем инженерное созидание, а мир скорее история, чем структура, становящееся, чем ставшее, если использовать терминологию О. Шпенглера. Другой участник этой дискуссии польский теолог и церковный деятель Юзеф Жициньский в своей книге «Бог и эволюция: фундаментальные вопросы христианского эволюционизма» (2006) замечает, что «сфера Божественной власти – не космический музей, а универсум, в котором разыгрывается драма человеческих страстей». Больше пользы оказывает не риторика войны с естествознанием, а францисканская любовь к природе, примиряющая натурфилософское и теологическое отношение к последней, Бога и мир. Между ними нет соревновательности, противоречия. Весь ряд законов природы выражает Божественное присутствие в природе.

де, имманентность ей, которая делает возможной разработку новых оснований францисканского мистицизма природы, экологии и духовности мира творений, когда даже взгляд на лилии и парящих птиц имеет теологическое измерение. На уровне человека Бог выражает себя «прежде всего в сфере культуры». В противоречие и противостояние с природой приходит именно цивилизация, а не культура. Цивилизационное развитие направляет вектор национального самосознания в сторону шовинизма, милитаризации и централизации, закрытости системы одновременно с нарастанием противоречий и взрывоопасности внутри нее. Мир наших ценностей и моральных идеалов, напротив, приближает нас к эволюционным целям Бога. Этика в таком случае – результат эволюционного развития, в котором Бог делает человека соучастником ответственности перед творением, перед другими живыми существами.

Попыткой синтеза науки и христианства стал тейярдизм. Пьер Тейяр де Шардэн (1881–1955) – французский теолог и философ, священник-иезуит, один из создателей теории ноосферы. Мир, согласно концепции Тейяра де Шардена, постоянно находится в процессе изменения, развития от простого к сложному, от низшего к высшему. Основными этапами процесса развития мира у Тейяра выступают неорганическая природа («преджизнь»), органическая материя («жизнь»), духовный мир («мысль», «ноосфера») и Бог («точка Омега»). Решающее значение Тейяр придает третьему этапу космогенеза, в котором человек осуществляет высший синтез всего существующего, создает «сферу духа». Эту сферу Тейяр по аналогии со стадиями геохимического развития земли – барисферой, литосферой, биосферой называет Ноосферой – мыслящим пластом Земли. Преодоление традиционного для христианства раскола бытия на две субстанции – духовную и материальную, Божественную и земную Тейяр осуществляет на основе признания всеобщей одушевленности материи. Духовный слой бытия он называет «радиальной энергией», в отличие от механической. Именно радиальная энергия обуславливает развитие материи и влечет каждый материальный объект в направлении все более сложного, внутренне сосредоточенного состояния. «Бог выступает в качестве конечной цели мирового развития: «радиальная энергия», психизм, а с появлением человека – сознание – ведут эволюцию к определенной трансцендентной цели» [65, с. 211]. Эволюционизм Тейяра, предполагающий



конвергенцию и социальную унификацию, означает снятие всех интеллектуальных, политических, национальных, конфессиональных и языковых барьеров. Двигателем эволюции общества, ее «кровью» выступает любовь. Человечество не найдет себя и не сформируется, пишет он, если акт соединения не будет одновременно и актом взаимной любви людей.

Карлос Вальверде в книге «Философская антропология» (1941), входящей в серию учебников католической теологии, считает, что философская антропология должна иметь личностную направленность. Личность, в частности, определяется такими характеристиками: «индивид существует для мира, мир — для личности»; «индивид рождается, производит потомство, продолжает свой вид и умирает, полностью исчезая. Напротив, личность есть своя собственная цель и предназначение: она живет не только для продления вида, но и для того чтобы реализовать саму себя внутри вида и вместе с видом». Такая концентрация на личности, персоне отражает традиционную установку западной культуры, но, как нам представляется, сужает поле исследования для философской антропологии и не идентична заявленной цели этой науки как науки о человеке. На наш взгляд, в определении «личность» на второй план отходит телесность человека. Семантика, которую за собой цепляет понятие «личность», мешает воспринимать человека как целостность. Несколько раз подчеркивается разумная способность как необходимый атрибут личности. Но как быть в таком случае с детскостью, шутовством, юродством и трикстериадой, которые стали важной частью антропологической проблематики в пост-модерной культуре? В этой культуре человек рассматривается не только как субъект мышления и воли, но и смеха, плача, страдания; не только как личность, но и как «взрослый ребенок», как «мудрый глупец». Тем более Вальверде, как и Плеснер, и Трублад, рассматривает смех и плач как монополию человека. Для первого смех — манифестация телесности, ответ на человеческое несовершенство; для второго — прежде всего проявление той свободы, которая выражается в принятии решений и делает возможной ответственность за это решение; третий связывает со смехом и радостью два других важных культурных феномена — игру и празднество. Мы полагаем, что в этом контексте возможно рассматривать философскую антропологию как науку о человеке в его отношении к целостности, парадоксальности, к Другому, Богу и окружающему миру, а не как о личности или индивиде. Более того, в современной науке понятие *person* все чаще заме-

няется на *human beings* (например, у ведущего представителя биоэтики Дж. Харриса). Тем самым человек ставится в один ряд с другими живыми существами, разделяет их судьбу, и в то же время полнее осознает свою ответственность, поскольку в инструментальном отношении, безусловно, человек находится в привилегированном отношении по сравнению с ними. Эта ответственность обусловлена не столько интеллектуальным и физическим превосходством, сколько наличием в большей или меньшей мере обостренного морального чувства. Но моральное чувство, безусловно, потенциально предполагает и религиозное чувство в широком смысле этого слова, включающее в себя не только упоение творчеством, о котором писали Микеланджело, Флобер, Мицкевич и др., но и засвидетельствованное тем же Ч. Дарвином, К. Линнеем, А. Эйнштейном и другими выдающимися умами восхищение бесконечной сложностью и разнообразием природного мира, биологического царства, законы которого они пытались постичь.

Речь идет не только о пресловутой социализации личности, но о включении человека во всю систему взаимосвязей с миром, как учат восточные религиозно-философские системы. В этом отношении философская антропология имеет не только собственно антропологические, но и теологические основания. Так называемый «естественный человек» может быть атрибутирован не только своей органичной принадлежностью к природе, но и отождествлен с человеком смеющимся, и с человеком религиозным. Если мы становимся на позицию различения религиозной веры, с одной стороны, и церкви, духовенства, догматики, т. е. всего того, что составляет религию как социальный институт, с другой, «свобода», «смех», «игра» представляются важнейшими антропологическими категориями, без которых понимание современной культуры невозможно, а связь между теологией и культурой не столь очевидна.

В такой постановке вопроса биологические этапы человеческой жизни и соответствующие им формы человеческого мышления, как детскость и инфантильность, находят свое соответствие в такой философско-антропологической категории, как шутчество, обнаруживающее в то же время свою прямую связь как со смеховой стихией, так и с религиозным, мистериальным или даже инкарнационным опытом.

Именно подобные идеи были заложены в основу так называемой либеральной теологии. Ее основными представителями стали Густаво

Гутьеррес и Леонардо Бофф. Гутьеррес писал, что осуществить социальную революцию – значит отказаться от существующего положения вещей и постараться заменить его другим, качественно отличным от него; это значит построить справедливое общество, основанное на новых производственных отношениях; это значит попытаться положить конец угнетению одних стран другими, одних социальных классов другими, одних людей другими. Освобождение этих стран, социальных классов и людей подрывает саму основу существующего порядка и представляет собой великую задачу нашего времени. Леонардо Бофф является бразильским францисканцем, автором книги о св. Франциске Ассизском, в которой он интерпретирует святого фактически как представителя либеральной теологии. В 1970-е годы возникает теология коренных народов Америки. Был услышан голос маргинальных культур и преодолен так называемый культурный империализм. Либеральная теология оказывает существенное влияние не только на латиноамериканскую, но и на богословие в Африке, Индии, других странах, и не только на теологию, но и всю общественную жизнь. Либеральная теология восприняла доктрину универсальности Божественной благодати, выдвинутую Вторым Ватиканским Собором, который был открыт по инициативе папы Иоанна XXIII в 1961 г. и завершился при Павле VI. То религиозное движение, которое имело место в западном христианстве в 1960-е годы, привело к реформам Собора. Реформирование католической церкви стало мощным стимулом реформ для того, чтобы в самой церкви изменилось понимание места церкви в современном мире, ее отношений с культурой, СМИ, техникой. Церковь не только изменила свое отношение к либеральной теологии, восточному христианству и нехристианским религиям, но и сама стала более либеральной, открытой, толерантной. В новом видении христианства и Библии был обозначен тот дух радости, в котором не только сама религия предалась как светлая и радостная вера, преодолевающая все противоречия и страдания мира, хотя отнюдь не закрывающая на них глаза, но Библия как божественная комедия, комическое видение которой подкреплялось свидетельствами на уровне текста, идеологии, персонажей.

Во многом под воздействием либеральных идей ряд западных теологов середины 1970-х годов сформировал направление, получившее название «Теология радости». Ответом на модернистское утверждение о

смерти Бога стал тезис: Бог возрадовался. С одной стороны, редакторы одноименной антологии 1974 года Дж. Б. Метц и Ж.-П. Джошуа сетуют на то, что в современном обществе доминирует запрет на печаль, меланхолию и страдание. С другой, они хотят противопоставить радость трауру, жизнерадостность меланхолии и утвердить в своих правах юмор.

В. Видби, Г. Кушель, И. Гилхус, К. Хайерс и другие представители так называемой теологии смеха заявили фактически о том, что противоречивость и драматизм окружающего человека мира являются признаком не царящей вокруг нас бессмыслицы, а свидетельством Божественной комедии, в которой участвуют Бог, человек и мир. Чтобы вернуть человеку осознание ценности собственной личности и окружающего мира и способность наслаждаться им, теология смеха призвала его на какой-то момент стать ребенком, глупцом, шутом, арлекином, выйти из-под власти канонов, стандартов и догм, быть творческим и свободным существом. Тогда смех становится манифестом надежды и свободы, в том числе в отношении близости к природе и естественности чувств, дистанцирования от мира торговли (бизнеса) и городской суеты, а христианские святые уподобляются хиппи.

Человек не обладает монополией на смех, но только человек делает смех культурным феноменом. Потребность и способность человека радоваться и смеяться реализуется в тех формах, которые обусловлены не только его отчасти общей с животными эмоциональностью, но и определенным социокультурным контекстом, человековедческую интерпретацию которого осуществляет философская антропология. Среди оснований последней можно в полной мере назвать, с одной стороны, натурфилософские, а с другой – теологические парадигмы человеческого опыта. Между ними нет непреодолимого противоречия, напротив именно радость и смех образуют тот перекрестный дискурс, в котором человек одновременно предстает как часть природного мира и субъект тех, прежде всего диалогичных, коммуникативных отношений, которые выделяют его среди других живых существ.

В этом качестве человек как бы поворачивает колесо своего биологического цикла вспять, возвращается в состояние ребенка, играющего и наслаждающегося. Не столько природный интеллект, сколько моральный и коммуникативный потенциал предохраняет человека от того, чтобы

эта игра не сводилась к вовлеченности в индустрию развлечений, институционализацию в качестве участника общества потребления и удовольствия. Радость и смех человека являются теми константами его духовно-эмоциональной сферы, которые и предполагают реализацию коммуникативной природы человеческого существа, осмысленное отношение к Другому и своей «среде обитания». Радость и смех преодолевают дихотомию сакрального, религиозного, с одной стороны, и секулярного, мирского, с другой.

Сакрализация карнавала и празднества, своеобразная теология игры и апология детскости, наряду с обращением к дионисийским мотивам и истокам греческой комедии, оказались важными компонентами теологии смеха, в основе которой и есть отношение к Другому, миру и Богу. Теология смеха отразила многообразие мира, двойственность человека и неоднозначность самого смеха, и то же самое произошло в теологии игры по отношению к ее главному концепту. Теология игры стала предпосылкой и в то же время важной частью теологии смеха. Ее отличает та же апология надежды, творчества и свободы, основанных на открытости миру и любви к Богу; широкий культурный контекст; религиозное оправдание повседневности и телесности; наделение досуга и праздника новым значением и смыслом, безусловно, невозможным без открытости и фантазии.

По В. Панненбергу, открытость человека миру есть одновременно его богооткрытость, «эксцентричность». Открытость миру лежит в основе важнейшей способности человека – фантазии. «Человек посредством фантазии выходит за рамки той или иной жизненной ситуации, предвидит и создает новые ситуации» [37, с. 304]. Но сам Бог является условием фантазии и творческой деятельности человека. Бесконечность культурного процесса предполагает выход человека за пределы культуры, стремление к бесконечному, которое есть Бог. Открытость миру – это та Благая весть, которую принесло новое монашество в XIII веке, и св. Франциск Ассизский – философ в этом смысле. Правда не только в том, что «именно в XIII веке начинают в полной мере сознаваться различия между теологией, философией и науками, становящимися предметом рассуждений и дискуссий» [37, с. 343], но и в том, что именно в это время предпринимаются попытки их синтеза на основе того, что называется христианским гуманизмом.

## **6. Религиозная картина мира в ситуации постмодерна: онтологические основания религиозной антропологии**

Мы соотносим современные модификации христианства с переходом к постмодерну в западной культуре, что проявилось, в частности, в открытости миру и культуре, своеобразной переоценке ценностей. Протестантский теолог Х. Кокс связывал постмодернизм именно с возрождением религии и возрастанием политического значения католической церкви. Современная теология, по его словам, взаимодействует с искусством и философией и другими культурными артефактами.

Постмодернизм исследует, а постмодерн выражает взрыв секуляризма, провоцирующий новый поворот к теологическому, заявленный, однако, «не теологами, а режиссерами, романистами, поэтами, философами, политическими теоретиками и аналитиками культуры» [126]. Постмодернизм обладает критическим настроем, который, в свою очередь, способствует обострению собственно теологического аналитического аппарата, расширению и радикализации постмодерной критики, выводя ее за пределы секулярной системы ценностей. С другой стороны, Бог обнаруживается в мире сем, сам находясь вне его. Прометеевская воля к власти и упорядоченности заменяется дионисийским рассеянием и хаотичностью, поклонение ценности – поклонением образу, новым фетишизмом и идолопоклонством, культура смерти – теологией смерти, метаморфозы смеха – теологией смеха. Именно теологический проект представляет альтернативу этому процессу. Сами вопросы нам поставляет наука, но ответы приходят извне – в этом и есть философское обоснование синтеза науки и религии или по крайней мере их мирного сосуществования.

А. С. Ваторопин рассматривает религиозный модернизм и постмодернизм с социологической точки зрения и определяет последний как «парадигмальное понятие, которое обозначает деконструкцию религии как духовно-социальной подсистемы общества, а также ее интегрирующих социальных функций», а его основными признаками считает размывание границ конфессиональности, утрату действенности ритуалов. По его мнению, наиболее полно постмодернистское отношение к религии выразил Ж. Батай. Действительно, тот религиозный постмодернизм, кото-

рый является синхронным философскому постмодернизму, также отражает кризисное состояние западной культуры, эсхатологическое настроение, но именно в теологии постмодерна, и особенно теологии радости и смеха, этот эсхатологизм преодолевается.

По словам Мики Баль, христианство – культурная структура, которая питает наше воображение, определяем ли мы его в форме веры и практики или нет, причем только лишь одна из существующих культурных и религиозных структур. При таком подходе никакая отдельная религиозная традиция или культурная структура не может занимать привилегированное положение. В свою очередь, литература не может быть изолирована от визуального искусства и т. п. Все компоненты культуры взаимосвязаны, и религия – часть этого культурного разнообразия. Де Коста показывает, что религия не просто совокупность идей, но комплексная живая практика, в которой верования постоянно формируются и изменяются в диалоге с традициями, институтами и культурным контекстом.

На Западе теология всегда была частью образовательной системы, так же как практической религиозной деятельности, и она естественным образом инкорпорировалась в общий контекст социально-экономической, политической и культурной жизни, отражая все существенные модификации последней. Существуют различные определения теологии, но в самом общем виде можно сказать, что традиционно она понимается как совокупность религиозных доктрин о сущности и бытии Бога. В современном мире теология интерпретируется гораздо шире. Если для православной церкви богословие – институт церкви, отвечающий за толкование и углубление догматов и божественного плана спасения, то для католического Запада Писание – не собрание истин, а культурно обусловленное свидетельство и интерпретация Божественного предложения спасения в историческом Христе – событии. При этом сама теология – не столько отдельная дисциплина, сколько способ мышления, вступающий во взаимодействие с другими гуманитарными науками. Теология в эпоху постмодерна понимается как экзистенциализм (П. Тиллих); трансцендентальная антропология (К. Ранер); герменевтика (М. Хайдеггер, Г. Гадамер и др.); эсхатология (Ю. Мольтманн, Дж. Метц); лингвистический анализ (Л. Витгенштейн); теология процесса; либеральная практика. Таким образом, современная католическая теология – выражение

религиозного опыта, данного в обычном человеческом опыте. Не случайно Кристофер Доусон рассматривает католическую историю не просто как историю католицизма, а историю религиозных чувств в целом, делая этот интерес частью метаистории, соединяющей все аспекты человеческой культуры с учетом центрального места религиозного бытия в этой культуре. В эпоху постмодерна все может быть предметом теологии. Кроме того, сегодня теология в западной культуре скорее отношение, чем доктрина, а значит, может быть атрибутирована различными понятиями – теология противоречия, теология ужаса; теология брака; теология греха и страдания (К.-Й. Кушель); теология работы (Эдвин Дж. Кайзер); теология Креста (М. Хейм); теология образования (Тиллих); теология времени (Деррида) и др. Основываясь на ряде работ западных авторов, мы можем дополнить этот ряд теологией радости, смеха и шутовства, то есть исследованием теологического аспекта смехового начала и различных форм комизма в религиозном дискурсе.

Религиозный постмодернизм понимается нами как комплекс изменений в жизни церкви и общества, связанный с новым пониманием как сакрального, так и секулярного, теология постмодерна – религиозно-философская рефлексия по этому поводу, и в ней нас интересует тот аспект, который мы определяем как философско-антропологический и который относится не только к философии или богословию, но ко всей культурной жизни, имеет множество точек соприкосновения как с повседневностью, так и с примерами из области литературы и искусства и, наконец, с философской проблемой человека, его экзистенции, плача и смеха, одиночества и диалога. Под теологией радости и смеха мы понимаем явление, возникшее и ставшее предметом рефлексии в первую очередь в западной философии и теологии, хотя материал, на который проецируются заданные этой парадигмой проблемы, включает не только артефакты западной культуры, но и те религиозно-философские традиции, которые отчасти стали фрагментами христианской, а значит западной картины мира, а отчасти являются полемическими по отношению к ней и которые, будучи переосмысленными, сложили мозаику постмодерна (гностицизм, иудаизм, византийское юродство, восточные религии).

Нас интересует, в чем состоит религиозная картина мира в современной эпоху, определяемую многими как постсекулярную, как она соот-



носится с «антропологическим кризисом» или даже крахом, переживаемым современным человечеством, с одной стороны, и с процессами секуляризации европейской культуры в предшествующие столетия, с другой.

Известный российский философ Б. Марков в заключение своих рассуждений в книге «Философская антропология» очерчивает проблемы, с которыми сталкивается человек перед лицом наступления глобализации и медиакультуры. При этом он рассматривает христианство как этап на пути глобализации, формирующую основу того культурного пространства и мировоззренческой системы, которые сложились на территории Европы после распада античности. На его основе «конструируется понятие универсального горизонта, охватывающего бесконечную Вселенную, однородность которой обеспечивается христианским учением» [56, с. 335].

Несмотря на очевидность этого утверждения, тезис в Лиссабонском договоре – своеобразной конституции Европейского Союза – о христианстве как духовной основе европейского сообщества вызвал оживленные дискуссии. Определенные конфессии и правительства, на которые они имели влияние, отрицали необходимость такого постулата, ссылаясь на полиэтничность и мультикультурность того пространства, институционализация которого происходит и в котором все более многочисленными и заметными становятся различные религии и этнические сообщества со своими верованиями, обычаями и нормами поведения. Тем не менее, хотя в текст соглашения, подписанного в 2007 году, эта норма вошла в несколько скорректированном и обобщенном виде, фундаментальная роль религиозного фактора в становлении европейского единства осталась неизменной, как на этом настаивало большинство стран, прежде всего те, которые лоббировали интересы католической церкви (Италия, Польша и др.).

Христианская религия и церковь в XX веке в значительной степени сохранили свое влияние, несмотря на предшествующие столетия секуляризации, обмирщения культуры, вытеснения религиозного начала из разных сфер жизни, начиная с Нового времени, когда наука становится самостоятельным и профессиональным видом деятельности, искусство приобретает все более светский характер, а социальная философия разрабатывает темы общественного договора и либеральных свобод.

Тем не менее философское осмысление религии становится еще более вариативным и, возможно, плодотворным, чем когда-либо ранее. И точкой пересечения этих взаимосвязей является прежде всего человек. Уже в своих древнейших формах религия – одна из первых попыток описания и объяснения окружающего мира; мировоззрение, которое основано на мифопоэтическом восприятии и реализует тот же импульс, который в основе философского знания. Но в философии происходит его рационализация, и по мере ее углубления растет разрыв с религией как интуитивным и мистическим переживанием.

Человек становится общим субъектом и общим предметным полем для этих различных областей знания и моделей мышления, в отличие от большинства восточных религиозно-философских традиций, где человек – всегда часть природного и социального целого. Тем не менее антропологическая и теологическая парадигма культуры вроде бы противоречат одна другой. Одна получает свое развитие в античном антропоцентризме и ренессансном гуманизме, вторая в постулате о христианстве как фундаментальном основании европейской культуры. Тем не менее даже в культуре Возрождения эти два начала вступали в сложное взаимодействие, результатом которого стал так называемый христианский гуманизм, новый вариант целостного понимания человека.

Целостность – сквозной императив культуры вообще. При всех вариантах целостность – норма не только для эстетически привлекательного эффекта, но для культурного объекта вообще. Дисгармония, фрагментарность действуют, как правило, разрушительно на наши чувства и на культурное пространство. Христианство, несмотря на сформированные им оппозиции Бог – природа, дух – материя, душа – тело, создало новую целостность, в которой центром «духовного ландшафта» стало сердце. Исходящий от него духовный свет преображает человеческую плоть, «выпрямляет» ее несовершенство и греховность. Этот свет – лишь искра, брошенная в нас Богом, подобно тому как первоначально он вдохнул в человека жизнь. В непрестанной борьбе с искушениями и злом, которую ведут святые, тело проигрывает, пороки и соблазны отступают, но именно поэтому мощи становятся нетленными, не поддаются гниению и разложению, а вся природа человека становится преображенной.

Уместно заметить, что сам термин «anthropologia» возникает в середине века именно в христианской антропологии [36, с. 303]. Выдающийся русский религиозный философ Н. А. Бердяев писал: «Только библейско-христианская антропология может считаться учением о целостном человеке, его происхождении и назначении» [6]. Подобные же задачи ставили перед собой основатели такого близкого бердяевскому персонализму и влиятельного направления мысли прошлого столетия, как философская антропология, прежде всего М. Шелер. Выдающийся немецкий мыслитель репрезентровал пять идей о человеке, первая из которых – «не продукт философии и науки, но идея религиозной веры». «Внутри этих иудаистско-христианских рамок могут разместиться... и принципиально различные по их философско-историческому воздействию, особые теологические антропологии» (другие идеи – это *Homo sapiens*, *Homo faber*, дионисический человек влечений и сверхчеловек). В работе «Положение человека в космосе» (1928) М. Шелер пишет: «Сознание мира, самосознание и сознание Бога образуют неразрывное структурное единство ... в тот самый момент, когда человек поставил себя вне природы, чтобы сделать ее предметом своего господства и нового – художественного и знакового – принципа, – именно в этот самый момент человек должен был как-то укоренить свой центр вне и по ту сторону мира». Человек, «из неодолимого порыва к спасению не только единичного своего бытия, но прежде всего всей своей группы, на основе и при помощи колоссального избытка фантазии, заложенного в нем изначально в противоположность животному, мог населять эту сферу бытия любыми образами, чтобы спастись под их властью посредством культа и ритуала, чтобы иметь «за собой» какую-то защиту и помощь, ибо в основном акте своего отчуждения от природы и опредмечивания природы – и в одновременном становлении его самобытия и самосознания – он, казалось, погружался в чистое Ничто. Преодоление этого нигилизма в форме такого спасения, оплота и есть то, что мы называем «религией».

Богословская (теологическая) антропология выделяется, наряду с философской, в учебной и справочной литературе. Ю. А. Тюрин, Е. И. Аригин определяют религиозную антропологию как философское учение о сущности человека, развиваемое в русле теологии, или богословия и рас-

смаатривающее природу и сущность человека в контексте религиозных учений.

Наиболее подробное и системное обоснование и классификация подходов к проблеме человека со стороны теологии и философии содержатся в работе Ю. А. Кимелева «Философия религии». Ю. А. Кимелев понимает теологию как «попытку христианского сообщества теоретически прояснить и осмыслить свое знание о Боге, мире и человеке. А это знание есть в своей основе и в своих общих контурах то знание, которое дал сам Бог. Другими словами, теология есть прежде всего теоретическое осмысление факта и содержания «богооткровения», засвидетельствованного в священном Писании» [37, с. 322]. По Ю. А. Кимелеву, «конституирующим принципом философской теологии в узком, или строгом смысле является стремление создать учение о Боге сугубо философскими средствами» [37, с. 171]. Таким образом, «философская теология в широком смысле охватывает весь спектр позитивных отношений между философией и религией. Разумеется, речь идет при этом только о более или менее тематизированно и развернуто выраженном отношении» [37, с. 170], то есть, вопрос о Боге рассматривается строго философскими методами. «Особое значение в философском богопознании должен получить специфический опыт бытия-в-мире-человека, что означает необходимость для философского богопознания опереться на теоретическое знание о человеке, прежде всего философско-антропологическое знание» [37, с. 173]. По Ю. А. Кимелеву, сама «философская антропология рассматривает человека в контексте его природного и социально-исторического бытия» [37, с. 257]. Соответственно «философская антропология в широком смысле слова – это совокупность философских высказываний и учений о фундаментальных свойствах человека, его положении в космосе, отношениях с различными внеположными ему сферами бытия» [37, с. 258]. Мы рассматриваем философскую антропологию именно в этом значении, но начиная с того ее этапа, который, по Ю. А. Кимелеву, составляет философскую антропологию в узком смысле, а именно «философское течение двадцатого столетия, которое началось в двадцатые годы и пережило краткое цветение в период между двумя мировыми войнами» [37, с. 258], но которое, как мы полагаем, значительно воздействовало на ход фило-

софской мысли в последующие десятилетия. То есть нами под философской антропологией понимается не отдельная немецкая философская школа, а примыкающие к ней константы философской мысли в интеллектуальной истории прошлого столетия и начала нынешнего, т. е. дальнейший поиск ответов на те вопросы, которые были поставлены основоположниками философской антропологии, но ответы на которые дают представители так называемой «теологии новаторского типа», которая реализует, по существу, программу превращения философии в религию» [37, с. 189] прежде всего путем концептуализации Бога.

Современная теология – не столько вопрос о Боге, сколько о человеке и его отношениях с Богом. В зависимости от того, какая ипостась человека подвергается рефлексии, теология атрибутируется теми или иными сущностными характеристиками бытия человека и его социальных, эмоциональных, этических модусов. Вопрос ставится не столько о существовании Бога для человека вообще, сколько для человека – носителя определенной идентичности: национальной, гендерной и т. д. Если для православной церкви богословие – институт церкви, отвечающий за толкование и углубление догматов и божественного плана спасения, то для католического Запада Писание – не собрание истин, а культурно обусловленное свидетельство и интерпретация Божественного предложения спасения в историческом Христе – событии [127, р. 1014], а сама теология не столько отдельная дисциплина, сколько способ мышления, вступающий во взаимодействие с другими гуманитарными науками [127, р. 1020]. Теология в эпоху постмодерна понимается как экзистенциализм (П. Тиллих); трансцендентальная антропология (К. Ранер); герменевтика (М. Хайдеггер, Г. Гадамер и др.); эсхатология (Ю. Мольтманн, Дж. Метц); лингвистический анализ (Витгенштейн); теология процесса; либеральная практика. Таким образом, современная католическая теология – выражение религиозного опыта, данного в обычном человеческом опыте. Не случайно Кристофер Доусон рассматривает католическую историю не просто как историю католицизма, а историю религиозных чувств в целом, делая этот интерес частью метаистории, соединяющей все аспекты человеческой культуры с учетом центрального места религиозного бытия в этой культуре. В эпоху постмодерна все может быть предметом теологии [119, р. 31].

Г. Уорд в своей вступительной статье к фундаментальному справочнику по постмодерной теологии отмечает, что происходящий в начале третьего тысячелетия взрыв секулярности изнутри сопровождается новым поворотом к теологии, причем поворотом, заявленным «не столько собственно теологами, а режиссерами, писателями, поэтами, философами, политологами и культурными аналитиками» [126, р. xv]. Теология становится культурной практикой. Культурные практики постмодерна, прежде социальные, теологические, духовные и художественные, не только отражают философско-эстетические новации, но и, во-первых, тесно связаны с определенными реалиями эпохи; во-вторых, сами имеют новаторский характер, переосмысливают традиционные представления и ценности и, в-третьих, отличаются синкретическим, междисциплинарным характером. Эти практики заслуживают специального внимания в ситуации глобализации социально-экономической, политической, культурной и повседневной жизни, интенсивного межконфессионального и межкультурного диалога, когда теряют смысл многочисленные традиционные оппозиции – расовые, гендерные, мировоззренческие и др.

Постмодерн явился межкультурным и междисциплинарным пространством, которому присущи, в частности синкретизм, плюралистичность, нелинейность, игровое начало, реконструкция значений и др. Эти же черты свойственны культурным практикам постмодерна, которые возникают не как модификация богословской доктрины, а как тенденция, явление, фрагмент постмодернистского культурного пространства, как одна из тех культурных практик постмодерна, содержащие стремление человека к свободе, гармонии, справедливости, но одновременно отрицают воплощение этих ценностей путем фиксации догмы, канона и любого тотального или тоталитарного проекта.

Постмодернистские теологические практики, во-первых, имеют свои предпосылки в западной культурной истории; во-вторых, отражают мировоззренческие, философские, эстетические дискурсы, а также общественные реалии в ситуации постмодерна.

В. Федь исследует онтологический смысл культурных практик. Зависимость последних от базовых идей рассматривает А. Свидзинский. Нам ближе позиция тех теоретиков постмодерна, которые рассматривают

произведение, артефакт как «открытый текст» (У. Эко), пространство взаимодействия различных культурных практик, децентрализации и вариативности (Р. Барт), интертекстуальности (Ю. Кристева), игры с читателем, мультикультурного диалога. Испанский литературный критик И. Савала считает, что культурные практики, наряду с верованиями, моделями, образами, символами, относятся к тем важнейшим элементам культуры, которые определяют и ограничивают социальное поведение. П. Слотердайк использовал понятие «культурные практики» в своей критике современной культуры как отражение циничного разума современного человечества. Д. Лабаном использует другой термин – «жизненные практики». Применительно к гендерной проблематике культурные практики рассматривали К. Хилбрам, С. Бем и др. В 1970-80-е годы Гирт Хофстед сформулировал такие измерения культуры, как индивидуализм – коллективизм; дистанция власти (большая и малая); неприятие неопределенности (сильное – слабое), мужество – женственность. Позже, исследуя восточные культурные практики, он добавил еще одну характеристику, а именно долгосрочную ориентированность. Хотя Хофстед относил свою классификацию к организационной культуре и делал выводы на основании исследования сотрудников компании IBM из разных стран мира, его выводы не только помогают понять те практические решения, которые характеризуют ментальные особенности разных наций, но, очевидно, расширяют наши представления о вариантах ситуативного выбора человека и в целом подтверждают ценностную и аксиологическую функции культуры. Сферой их реализации и являются различные культурные практики, которые могут быть рассмотрены, в том числе и на материале отдельных этносов. Так, Л. Скокова исследует культурные практики населения Украины в области чтения, С. Босик – культурные практики как формы организации досуга украинцев и др.

Однако за пределами внимания отечественных исследователей остались такие практики. Во-первых, это новые утопические проекты. При этом постмодернистская утопия чаще противопоставляется не диктатуре, тотальной оруэлловской несвободе, а любой тотальности, в том числе буржуазно-либеральной или даже религиозной. Джон Леннон заявляет о том, что христианство уйдет, исчезнет и усохнет, а Битлз объявят более

популярными, чем сам Христос. Возникают различные протестные субкультуры (рок-культура, панки, битники, хиппи) – не элитарные художественные группы эпохи постмодерна, эпатирующие своими манифестами, а маргинальные социальные сообщества, приводящие в замешательство чувство приличия и эстетического вкуса, представляющие определенные общественные ожидания и интересы. Подобное дробление общественного организма в какой-то мере вызывает ассоциации со структурализмом в философии, а с другой стороны, отсылает к характеру возникновения протестантизма, также основанного на принципах протеста и сектантства. Но на этот раз со стороны Ватикана следует не война, контрреформация, а попытка понять и приспособиться.

Постмодернистская теология переходит в формат соображений о всей возможной совокупности дискурсивных практик повседневности, которые, не будучи в строгом смысле слова принадлежащими к религиозной сфере, осмысливаются в соотношении с традиционными концептами веры, Бога, жертвенности. Эти практики приобретают социокультурное, междисциплинарное и межконфессиональное измерения. К ним относятся и различные формы досуга, игры, праздника и карнавала. Соответствующие эмоциональные состояния человека, а также архетипы и историко-культурные персонажи становятся предметом теологической рефлексии, особенно в таких направлениях как теология смеха, теология игры, теология шутовства.

Инкорпорирование карнавала одновременно в сакральную и секулярную культуру западного христианского мира на протяжении веков способствовало тому, что даже религиозное обновление в ситуации постмодерна, на завершающем этапе секуляризованной культуры, через преодоление же религиозного догматизма и мифологии происходило в формате карнавализации.

Закономерно, что для понимания общей мировоззренческой основы культурных практик постмодерна важно понятие так называемой инкультурации – определение, которое использует французский католический теолог Ив Конгар (1904–1995). Это значит, что определенное социокультурное пространство должно стать питательной почвой для посеянного в нем христианского зерна. Евангельское послание через инкультурацию



должно быть открыто для других народов, что очень хорошо понимал Иоанн Павел II. Известно внимание, которое он уделял неевропейским культурам. Церкви следует лучше узнать свою местную культуру, быть более творческой в установлении связи между литургией и культурной жизнью определенного социума, между собственной символической системой и мобилизующими символами культуры. По мнению Ричарда Дж. Коута, как вера и культура переплетены между собой, так миссия церкви тесно связана с интерпретацией Писания, необходимостью нового понимания христианских символов. Без свободной игры религиозного воображения христианские символы вырождаются и атрофируются. Коут саму культуру понимает как унифицированную, символическую и наглядную человеческую реальность, которая побуждает человека воспринимать, действовать, делать выводы, оценивать и взаимодействовать в определенной характерной манере. Техника, идеология и Церковь не автономны от культуры, а составляют ее органическую часть. Ведь известный английский историк, культуролог и философ прошлого века К. Доусон рассматривал католическую историю не просто как историю католицизма, а историю религиозных чувств в целом, понимая, в свою очередь, эту историю как часть метаистории, соединяющей все аспекты человеческой культуры.

По словам Мики Баль, христианство – культурная структура, которая питает наше воображение, определяем мы христианство в форме веры и практики или нет, причем это только одна из существующих культурных и религиозных структур. При таком подходе никакая отдельная религиозная традиция или культурная структура не может занимать привилегированное положение. В свою очередь, литература не может быть изолирована от визуального искусства и т. п. Все компоненты культуры взаимосвязаны, и религия – часть этого культурного разнообразия. Де Коста показывает, что религия не просто совокупность идей, но комплексная живая практика, в которой верования постоянно формируются и изменяются в диалоге с традициями, институтами и культурным контекстом [126, p. 131].

В ситуации постсекулярной культуры, с одной стороны, есть все основания говорить об антропологическом кризисе, а с другой – об исчер-

панности не только традиционных форм богословия, но и об определенной усталости от бесконечной демифологизации и десакрализации религии и Церкви. В этой ситуации актуализируются те возможности синтеза богословия и человековедческих наук, которые обусловлены не только многомерностью человеческой личности и многообразием человеческого опыта, но также незавершенностью, открытостью человека. Человек обозначает свое присутствие в духовной сфере с помощью своего мистического переживания, молитвенного созерцания, творчества наконец, а свою принадлежность к определенному биологическому виду с помощью не только ряда инстинктов, но и определенных эмоций. Связующим звеном между этими измерениями человека могут служить те эмоции, которые одновременно могут рассматриваться в качестве экзистенциалов человеческого бытия, а именно радость, смех, игра, фантазия. Их теологическая интерпретация становится основой тех направлений постмодернистской теологии, которые соответственно называются теологией радости, теологией смеха, теологией игры. Все они формируют пограничную область между секулярным и сакральным в современной культуре. Возможность этого синтеза обусловлена изменением самого подхода к теологии. Постмодернистская теология приобрела черты культурной практики, а собственно в богословском отношении теология – не столько концептуализация Бога, сколько отношение к нему. Поэтому столь важную роль играет концепт Другого, в качестве которого выступает также и Бог. Другой становится местом встречи с Богом, а сама встреча сопровождается сильным эмоциональным переживанием, таким как любовь. Эти подходы, с одной стороны, сохраняют преемственность по отношению к трудам основоположников философской антропологии, а с другой – отражают мощное влияние новаций в современном богословском дискурсе. Вместе они образуют тот перекрестный дискурс, в котором человек одновременно выступает и как часть природного мира, и как субъект, прежде всего, диалогических, коммуникативных отношений, которые выделяют его среди других живых существ.

Чувство оставленности Богом в современной культуре является в то же время генератором теологических вопросов, мотивов и образов. Теология призвана не только толковать знаки времени, но и радикализо-

вать постмодерную критику, обеспечивая взгляд на секулярную систему ценностей извне. В то же время и сами теологи, и теологический дискурс вовлечены в культурную ситуацию, и сама теология, на наш взгляд, приобретает черты культурной практики постмодерна, в которой сам Христос – «инаугурационный разрыв» (М. де Серто) от встречи с Другим. В ситуации постмодерна Другой – не только человек, но и животное, и робот, и форма цифровой реальности, матрица.

По замечанию Харса Унса фон Бальтазара, «существование человека возможно лишь только как сосуществование; человек реально существует лишь постольку, поскольку его Я противопоставлено Ты» [4, с. 32]. Диалог и постижение Другого происходит во встрече, и сам Другой – место встречи с Богом, явления Бога. В этом преодолевается недостаточность антропологической редукции. Секуляризация культуры влекла за собой, кроме прочего, возвращение христианству его первоначальных смыслов (Другой, удивление, коммунитарность, возвращение к общению и общности от коммуникативной безличности).

В шпионском фильме «Рекрут» (2003, реж. Р. Дональдсон) звучит фраза: «Все не то, то кажется», и она становится лейтмотивом сюжета. Если само Бытие лишается какой-то устойчивой основы и постоянных границ, то и Бог не может быть прежним. Смысловое наполнение пространственно-временного континуума вокруг человека было поставлено под вопрос еще в модернизме, точнее его рациональная природа, а в ситуации постмодерна пошатнулись сами его основания, также как смыслообразующие бинарные оппозиции, как мужское – женское, частное – публичное, взрослый – ребенок, т. е. те основания, которые скорее укоренены в самом человеке, в его социальном, природном, телесном, духовном, эмоциональном «Я», если исходить из феноменологических предпосылок сознания, но которые ставят новые вопросы о Боге. Эти вопросы ставятся человеком и разрешаются человеком. Трансцендентальность Бога не отменяет возможности его познания, напротив в современной антропологии снимается противопоставление познания и веры. Бог претерпевает испытание секуляризацией культуры, в которой он укоренен, как и человек. Именно человек – творец, субъект и охранитель культуры. Но в этих своих ипостасях человек вдохновлен Богом. Поэтому секуляризация культуры не

может никогда свершиться до конца, она верифицирует Бога и еще больше подчеркивает неуничтожимость религиозной идеи. Секуляризация показывает обмирщение того, что укоренено в Боге, и пределы этого обмирщения. Субъект этого обмирщения – тоже человек.

Спор о секуляризации – один из самых значительных в современной философской литературе. На наш взгляд, полной и тотальной секуляризации не происходит ни в XX веке, ни тем более раньше. Тем не менее подобная тенденция заявила о себе отчетливо в Новое время. В прошлом столетии, с одной стороны, секуляризация приобретает невиданные ранее масштабы, доходя до «воинствующего безбожия» и атеизма как государственной идеологии на одной шестой части мировой суши, как любили обозначать масштабы бытийного топоса советского народа.

П. Клоссовский (1905–2001) ввел понятие «интегрального атеизма», означающего конец антропоморфного разума. По П. Клоссовскому, антропоцентризм, лежащий в основе гуманистической идеологии, равно как и теоцентризм, обосновывают ответственность индивидуального «Я» с помощью нормативного языка социальных институтов, воздействующего как «язык власти» на бессознательные волевые импульсы, характерные для естественного состояния человеческой природы. Эта «цензура нормативности» должна быть устранена «текстуальным» действием. Это предполагает культивирование индивидуального усилия. Выход из-под влияния культурных регулятивов означает преодоление субъективности и отказ от принципа идентичности. «Целостное представление о “едином” разрушается симуляцией “множественности” в режиме постоянного возобновления, актуальности становящегося “Я” и его “вечном возвращении” к самому себе, но уже в роли Другого, который не станет объектом манипулирования» [74].

Канадский философ Э. Тейлор считает, что в истории различные формы веры и неверия взаимодействуют между собой, и христианские ценности никогда не исчезают полностью. По Э.Тейлору, гуманизм, который не признает никаких целей, кроме человеческого процветания, и «никаких иных форм приверженности, кроме приверженности этому процветанию» [125, р. 18], приводит к формированию современного секуляризованного мира. Подобный гуманизм Э.Тейлор называет «эксклюзив-

ным», и усматривает его истоки в XVI–XVII веках. Секулярность определяется не только уменьшением влияния религиозных организаций и религиозной веры, но и теми контурами духовных исканий, которые определяют саму возможность веры. Э. Тейлор помещает веру в контекст живого опыта, контекст, в котором мы получаем этот опыт и стремимся к осуществлению полноты. Контекст современного гуманизма – утрата наивного признания трансцендентного Бога.

В пространстве западной культуры никто не покушался на институты церкви или духовенства, но обращение к религиозным темам здесь происходило чаще всего в формате апокрифа, карнавала, пастиша. «Бог умер» для всей культуры XX века, по крайней мере в его догматическом варианте. Теперь уже только с иронией могла восприниматься фраза священника, которую он говорит в ответ на фривольные замечания крестьянина в трактире по поводу монахинь близлежащего монастыря в фильме Е. Кавалеровича «Мать Иоанна от ангелов» (1961): «Не надо болтать лишнее. Это нам, теологам, положено знать об этом, а вы должны молиться и молчать». Голос паствы в христианской церкви в XX веке уже никто не мог, а начиная с решений Второго Ватиканского собора (1962–1965) и не желал заглушить. В ситуации постмодерна средствами усиления этого голоса и своеобразной «аранжировки» стали не только традиционные виды искусства, всегда активно задействованные в католическом культе, но и новые, в том числе и карнавализованные формы, вплоть до элементов клоунады и шутовства.

В свою очередь, подобные явление отразили взаимодействие двух процессов. С одной стороны, это небывалая ранее сакрализация секулярного, особенно карнавального начала, самого карнавала и основных карнавальных персонажей как шут, трикстер, клоун; наделение самого смеха священным смыслом и значением; реабилитация смеховых форм средневековья под воздействием прежде всего хрестоматийной работы М. Бахтина о Рабле; пристальное внимание к концепту игры со стороны философии и истории культуры (начиная с не менее известной работы Й. Хейзинги об игровом содержании культуры). С другой, произошла секуляризация сакрального – самого христианства, определенных сакральных понятий, например, литургии (работа Р. Гвардини), библейского

текста, центральных библейских образов, наконец карнавализация образа самого Иисуса Христа, выявление в нем буффонадного, шутовского начала; обнаружилось различные уровни явного и скрытого комизма в текстах Ветхого и Нового Завета.

С. Хоружий усматривал истоки секуляризованной новоевропейской философии в опоре на доказательное построение мысли, а не подлинный опыт. Основанная на последнем духовная практика христианского Востока становится восхождением, продвижением к метаантропологическому телосу. А. Кыржелев также полагает, что секулярное мировоззрение является еще одной, наряду с религиозной концептуализацией мира, онтологизацией его на рациональных, научных основаниях. Но тотальность, всеобщность секулярного приводит к тому, что «в пространстве уже этого всецело секулярного мира возникают феномены секулярной квазирелигии» [44, с. 103]. Постсекулярная эпоха, по его определению, наступает тогда, когда в полной мере обнаруживается истинный характер секулярного как квазирелигиозного и вследствие этого прекращается борьба светского за максимальное вытеснение религиозного из всех сфер жизни и обнаруживается мифологичность самой научной объективности.

Хронологически постсекулярность соответствует постпостмодернизму, а само определение столь же условно и противоречиво. Стефано Каприо связывает постсекуляризм с эсхатологической перспективой, возросшей готовностью христианских церквей для объединения в целях борьбы с секуляризмом и «новым гнозисом», сотериологическим понятием философии как духовного упражнения [108]. Д. Узланер делает акцент на том, что происходящие трансформации «затрагивают основы нашего мышления, выводя нас в абсолютно новое пространство – пространство постсекулярной философии, постсекулярного мышления». Можно констатировать то, что вера и знание смешиваются в ситуации постсекулярной философии, характеризующейся теологическим поворотом. Так, по мнению С. Жижека, «теология возрождается в качестве отправной точки для радикальной политики» [26, с. 397]. В генезисе, семантике самого понятия секулярного, как показывает Д. Узланер, прослеживается взаимодействие мирского и священного. «Когда мы говорим о постсекулярном, мы имеем в виду преодоление секулярного именно в его современном смысле, заро-

ждение которого можно отнести уже к поздней схоластике» [87, с. 12]. Но уже это современное секулярное страдает противоречивостью трактовок и неопределенностью своих границ. При этом при разнообразии толкований в их основе усматривается теологический фундамент. В таком случае постсекулярная ситуация становится выстраиванием нового метафизического фундамента, каковым и призвана стать постсекулярная философия, для которой не существует ни религиозной, ни секулярной мысли, есть просто мысль [87, с. 29]. Постсекулярное выстраивается внутри самого секулярного как продолжение Просвещения.

По мнению А. Данненберга, постсекулярное является проявлением постмодернистской позиции относительности и субъективности истины и разрушает монополию исторического христианства как таковую. Кроме того, А. Данненберг соглашается с тем, что наиболее адекватно «постсекулярное» (как смысловой конструкт) было описано непосредственно автором данного термина Ю. Хабермасом и применимо «только к высоко-развитым обществам Европы или таким странам, как Канада, Австралия и Новая Зеландия, где религиозные связи между людьми ослаблялись на протяжении длительного времени, но особенно резко – в послевоенный период» [17].

Мы полагаем, необходима «инкультурация» религиозных представлений, придающая им контекст и перспективу и в то же время философско-антропологическое измерение. Не подвергшаяся инкультурации философская теология зависает в воздухе, оставаясь самодостаточной системой, не реагирующей на новации постмодернистской теологии.

## Список литературы

1. Августин (Никитин), архим. Жизнь и деяния святого Франциска Ассизского в оценке русской православной мысли / архим. Августин (Никитин) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.agnuz.info/tl\\_files/library/books/st\\_fran\\_nikitin1/](http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/st_fran_nikitin1/)
2. Аринин Е.И. Религиозная антропология : учеб. пособие для студентов специальности «Религиоведение» : в 2 ч. – Ч. 1 / Е.И. Аринин, Ю.Я. Тюрин ; Владим. гос. ун-т. – Владимир : Ред.-изд. комплекс ВлГУ, 2005. – 124 с.
3. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти / Ф. Арьес ; общ. ред. Оболенской С.В. ; предисл. Гуревича А.Я. – М. : Прогресс, 1992. – 528 с.
4. Бальтазар фон Ханс Урс. Достояна веры лишь любовь / Ханс Урс фон Бальтазар ; пер. с нем. – М. : Истина и жизнь, 1997. – 124 с.
5. Бекорюков А. Франциск Ассизский и католическая святость / А. Бекорюков. – Издание Сретенского монастыря, 2001. – 70 с.
6. Бердяев Н.А. О назначении человека / Н.А. Бердяев. – Париж : Изд-во «Современные записки», 1931. – 320 с.
7. Бодрийяр Ж. Америка / Ж. Бодрийяр ; пер. с фр. Д. Калугина. – СПб. : Владимир Даль, 2000. – 205 с.
8. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр ; пер. с фр. Л. Любарской, Е. Марковской. – М. : Добросвет, 2000. – 356 с.
9. Бондарко Н.А. Сад, рай, текст: аллегория сада в немецкой религиозной литературе позднего Средневековья / Н.А. Бондарко // Образ рая: от мифа к утопии. Серия Symposium. – Вып. 31. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С.11–30.
10. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер ; пер. с нем. / сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайдено. – М., 1990. – С. 61–272.
11. Гадамер Х.Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики / Х.Г. Гадамер ; пер. с нем. / общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.
12. Гаспаров М. Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье / М. Гаспаров. – М. : Наука, 1986. – 225 с.
13. Горбатенко В. Людина і суспільство в ситуації постмодерна: філософсько-політичні детермінанти / В. Горбатенко // Соціогуманітарні проблеми людини. – 2010. – № 5. – С. 151–166.



14. Григорьян Б.Т. Философская антропология. Критический очерк / Б.Т. Григорьян. – М. : Мысль, 1982. – 188 с.

15. Грін Ж. Брат Франциск / Ж. Грін ; пер. з фр. Г. Чернієнко. – К. : Юніверс, 2006. – 296 с.

16. Гундорова Т. Симптом «больного тела». Постсоветский украинский роман / Т. Гундорова ; пер. с укр. // Дружба народов. – 2011. – № 9. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/druzhba/2011/9/gul7.html>

17. Данненберг А.Н. Тупики «постсекулярного» / А.Н. Данненберг. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/3430693.html>

18. Декларация секулярного гуманизма. Общая часть // Российское гуманистическое общество [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.humanism.ru/declaration.htm>

19. Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип / Ж. Делёз, Ф. Гваттари ; пер. с фр. и послесл. Д. Кралечкиной, науч. ред. В. Кузнецов. – Екатеринбург : У-Фактория, 2007. – 672 с.

20. Джемелли А. Францисканство / А. Джемелли ; пер. Тимофеева И. – М. : Духовная Библиотека, 2004. – 512 с.

21. Дробжев М.И. Проблема человека в русской религиозной философии XIX – первой половины XX века : монография / М.И. Дробжев. – Тамбов : Изд-во ТГУ, 2000. – 320 с.

22. Дунаев А.Л. Францисканский орден и движение спиритуалов: история конфликта (1220–1319 гг.) / А.Л. Дунаев ; автореф. дис. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук. – М. : Изд-во МГУ, 2009. – 20 с.

23. Дусаева Э.М. Складывание францисканской агиографии / Э.М. Дусаева // Гуманитарные науки. – 2009. – Том 151, кн. 2. – С. 130–137.

24. Жебар Э. Св. Франциск Ассизский и францисканская проповедь / Э. Жебар // Жебар Э. Мистическая Италия. Очерк из истории возрождения религии в средних веках. – СПб., 1900. – С. 84–140.

25. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / Славой Жижек ; пер. с англ. В. Сафронова, науч. ред. С. Зимовца. – М. : Изд-во «Худ. журнал», 1999. – 235 с.

26. Жижек С. Размышления в красном цвете: коммунистический взгляд на кризис и сопутствующие предметы / С. Жижек ; пер. с англ.

А. Смирнова, М. Рудакова, А. Абельситова. – М. : Изд-во «Европа», 2011. – 476 с.

27. Задворный В. Л. Жизнь и сочинения святого Антония Падуанского / В.Л. Задворный // Св. Антоний Падуанский. Проповеди ; пер. с лат. А. Горелова, К. Ключникова, И. Лупандина и М. Мамсурова ; под ред. В.Л. Задворного. – М., 1997. – С. 6–38.

28. Задворный В.Л. Святой Франциск и история Францисканского ордена / В.Л. Задворный // Св. Франциск Ассизский. Сочинения ; пер. с лат. К. Ключникова, Е. Широниной. – М., 1995.

29. Зотов В.В. Идеология и доминирующая культура / В.В. Зотов, А.О. Спицына // Теория и практика общественного развития. – 2014. – Вып. 8. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://teoria-practica.ru/rus/files/arhiv\\_zhurnala/2014/8/zotov-spitsyna.pdf](http://teoria-practica.ru/rus/files/arhiv_zhurnala/2014/8/zotov-spitsyna.pdf)

30. Иглтон Т. Идея культуры / Т. Иглтон ; пер. с англ. И. Кушнareвой. – М. : ИД НИУ ВШЭ, 2012. – 192 с.

31. Истоки францисканства: Святой Франциск Ассизский: писания и биографии. Святая Клара: писания и биография. – М. : Духовная Библиотека, 1996. – 1060 с.

32. История чтения в западном мире от Античности до наших дней ; ред.-сост. Кавалло Г., Шартье Р. ; пер. М. Рунова, Н. Зубков, Т. Недашковская. – М. : Фаир, 2008. – 542 с.

33. Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным / Дж. Капуто // Логос. – 2011. – № 3(82). – С. 186–205.

34. Карсавин Л.П. Мистика и ее значение в религиозности средневековья / Л.П. Карсавин // Карсавин Л.П. Малые сочинения. – СПб. : Алетейя, 1994. – С. 9–23.

35. Карсавин Л.П. Монашество в Средние века / Л.П. Карсавин. – М. : Изд-во «Ломоносовъ», 2012. – 192 с.

36. Католическая энциклопедия : в 5 т. Т. 1. А-З. – М. : Изд-во францисканцев, 2002. – 1010 с.

37. Кимелев Ю.А. Философия религии. Систематический очерк / Ю.А. Кимелев. – М. : Изд. Дом «Nota Bene», 1998. – 424 с.

38. Кирилюк Ф.М. Філософія політичної ідеології : навч. посібник / Ф.М. Кирилюк. – Київ : Центр учбової літератури, 2009. – 520 с.

39. Клестов А.А. Интеллектуальный Ренессанс XII в. и раннее францисканство XIII в., их значение для современной Европы / А.А. Клестов //

Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2007. – Том 8, № 1. – С. 27–42.

40. Ковальчук Н.Д. Антропологический кризис: пути выхода из него / Н.Д. Ковальчук // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия «Философия. Культурология. Политология. Социология». – 2010. – Том 23 (62), № 1. – С. 50–53.

41. Котляревский С.А. Францисканский орден и римская курия в XIII–XIV веках / С.А. Котляревский. – М., 1901. – 389 с.

42. Кочетков Г. Жизнь и деятельность Франциска Ассизского (1182–1226 гг.) в оценке русской православной мысли / свящ. Георгий Кочетков [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://favor2.chat.ru/ecum38gc.htm>.

43. Кулыгина Н.А. Опера «Святой Франциск Ассизский» Оливье Мессиана: особенности воплощения замысла : дис. на соиск. уч. степ. канд. искусствоведения / Н.А. Кулыгина. – СПб. : Изд-во СПб Гос. консерватории, 2012. – 275 с.

44. Кырлежев А. Постсекулярное: краткая интерпретация / А. Кырлежев // Логос. – 2011. – № 3 (82). – С. 100–106.

45. Леви-Строс К. Структурная антропология / К. Леви-Строс ; пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. – М. : ЭКСМО-Пресс, 2001. – 512 с.

46. Лейнг Р.У. Расколотое «Я» / Р.У. Лэйнг ; пер. с. англ. – СПб. : Белый Кролик, 1995. – 352 с.

47. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар ; пер. с фр. Н.А. Шматко. – М., СПб. : Изд-во «Алетейя», 1998. – 160 с.

48. Луман Н. Медиа коммуникации / Н. Луман ; пер. с нем. А. Глухова, О. Никифорова. – М. : Изд-во «Логос», 2005. – 280 с.

49. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / А. Макинтайр ; пер. с англ. В. В. Целищева. – М. : Академический Проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2000. – 384 с.

50. Маклюэн Г.М. Понимание медиа: внешние расширения человека / Г.М. Маклюэн ; пер. с англ. В. Николаева. – М. ; Жуковский : «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2003. – 464 с.

51. Маньковская Н. От модерна к постмодернизму via постмодернизм / Н. Маньковская // Коллаж-2 : социально-философский и философско-антропологический альманах. – М., 1999. – С. 18–25.

52. Маритен Ж. Знание и мудрость / Ж. Маритен ; пер. с фр. Л.М. Степачева. – М. : Научный мир, 1999. – 243 с.

53. Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем / Ж. Маритен ; пер с фр. Б. Губман // Проблема человека в западной философии: переводы ; сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. – М., 1988. – С. 229–260.

54. Марков Б.В. Герменевтика и деконструкция / Б.В. Марков // ХОРА. – 2007. – № 1/2. – С. 34–47.

55. Марков Б.В. Философская антропология. Очерки истории и теории / Б.В. Марков. – СПб. : Лань, 1997. – 380 с.

56. Марков Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории / Б.В. Марков. – СПб. : Питер, 2008. – 352 с.

57. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе ; пер. с нем., предисл., прим. А. Юдина. – М. : «REFL-book», 1994. – 368 с.

58. Микитинец А.Ю. О методологическом значении метаантропологии в современном философском дискурсе / А.Ю. Микитинец // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия «Философия. Культурология. Политология. Социология». – 2009. – Том 22 (61), № 1. – С. 76–81.

59. Митрошенков О. Что придет на смену постмодернизму? / О. Митрошенков // Свободная мысль. – 2015, № 5 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.svom.info/entry/355-chto-pridet-na-smenu-postmodernizmu/>

60. Мусихин Г. Очерки теории идеологий / Г. Мусихин. – М. : Издат. дом высшей школы экономики, 2013. – С. 192.

61. Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству. Соч. : в 2 т. – Т. 2 / Ф. Ницше ; пер. с нем. В.А. Флеровой. – М. : Мысль, 1996. – С. 631–692.

62. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Соч. : в 2 т. – Т. 2 / Ф. Ницше ; пер. с нем. К.А. Свасьяна. – М. : Мысль, 1996. – С. 5–237.

63. Ницше Ф. Человеческое слишком человеческое. Соч. : в 2 т. – Т. 1 / Ф. Ницше ; пер. с нем. Н. Полилова. – М. : Мысль, 1996. – С. 231–489.

64. Оконская Н.Б. Основы метаантропологии. Человек и мир : учеб. пособие / Н.Б. Оконская. – М. : Вузовская книга, 2004. – 223 с.

65. Основы религиоведения: учебник / Ю.Ф. Борунков, И.Н. Яблоков, М.П. Новиков и др. ; под ред. И.Н. Яблокова. – М. : Высш. шк., 1994. – 368 с.

66. Паскаль Б. Думки / Б. Паскаль ; пер. з фр. А. Перепаді, О. Хоми. – Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – 704 с.

67. Плеснер Х. Ступени органического и человек / Х. Плеснер ; пер. с нем. А. Филиппова // Проблема человека в западной философии: переводы ; сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. – М., 1988. – С. 96–151.

68. Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию / В.А. Подорога. – М. : Ad marginem, 1995. – 340 с.

69. Реати Ф. Франциск – учитель молитвы / Ф. Реати ; пер. с итал. – М. : Изд-во францисканцев, 1995. – 114 с.

70. Ремезова И.И. Современная философская антропология. Аналитический обзор / И.И. Ремезова. – М. : ИНИОН, 2005. – 89 с.

71. Рождественский А.П. Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова. Введение, перевод и объяснение по еврейскому тексту и древним переводам / А.П. Рождественский. – СПб. : Тип. М. Меркушева, 1911. – 913 с.

72. Рормозер Г. Ситуация христианства в эпоху «постмодерна» глазами христианского публициста / Г. Рормозер // Вопросы философии. – 1991. – № 5. – С. 75–86.

73. Садченко В.Н. Францисканский монашеский орден и его социально-религиозные функции: XIII – первая половина XV вв.: дис. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук / В.Н. Садченко. – Ставрополь, 2005. – 426 с.

74. Сарна А.Я. Клоссовский / А.Я. Сарна [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://gufo.me/content\\_fil/klossovskij-klossowski-per-r-1903-13462.html](http://gufo.me/content_fil/klossovskij-klossowski-per-r-1903-13462.html)

75. Семиотика культуры. Антропологический поворот : коллективная монография / В.С. Плахотнюк, Г.Л. Тульчинский, И.Е. Фадеева и др. – СПб. : Эйдос, 2011. – 362 с.

76. Сидорина Т.Ю. Антропологический кризис / Т.Ю. Сидорина. Философия кризиса [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://polbu.ru/sidorina\\_crisis/ch05\\_i.html](http://polbu.ru/sidorina_crisis/ch05_i.html)

77. Сидорина Т.Ю. Философия кризиса / Т.Ю. Сидорина. – М. : Флинта-Наука, 2003. – 456 с.

78. Сковорода Г.С. Повна академічна збірка творів / Г.С. Сковорода ; за ред. проф. Л. Ушкалова. – Х. : Майдан, 2010. – 1400 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://anthropology.ru/ru/texts/bondarko/paradise\\_01.html](http://anthropology.ru/ru/texts/bondarko/paradise_01.html)

79. Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / Г. Сковорода ; за ред. проф. Л. Ушкалова. – Харків–Едмонтон–Торонто : Майдан; Вид-во Канадського Інституту Українських Студій, 2011. – 1400 с.

80. Слободников В. Антропологический кризис европейской модели человека / В. Слободников // Кентавр. Сетевой журнал [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://circleplus.ru/archive/n/36/6>

81. Смирнов С.А. Антропология города, или философия урбанизма в России / С.А. Смирнов // web-кафедра философской антропологии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://anthropology.ru/ru/texts/smirseal/ancity\\_1.html](http://anthropology.ru/ru/texts/smirseal/ancity_1.html)

82. Смирнов С.А. Антропология номадизма / С.А. Смирнов // Электронный альманах о человеке [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.antropolog.ru/doc.php?id=544>

83. Стикко М. Святой Франциск Ассизский / М. Стикко ; пер. с итал. – Милан : Христианская Россия, 1992. – 243 с.

84. Сугинян Г. Антропологический сдвиг / Г. Сугинян // Нева. – 2012. – № 2 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/neva/2012/2/su10.html>

85. Торбург М.Р. Проблемы религии в постмодернистской философии: дис. ... канд. филос. наук / М.Р. Торбург ; машинопись, архив кафедры ФРиР. – М. : МГУ, 2002. – 152 с.

86. Топорова А.В. Мистики и агиографы. История литературы Италии. – Т. 1 : Средние века / А.В. Топорова ; отв. ред. М.Л. Андреев, Р.И. Хлодовский. – М. : Наследие, 2000. – 590 с.

87. Узланер Д. Введение в постсекулярную философию / Д. Узланер // Логос. – 2011. – № 3 (82). – С. 3–32.

88. Уоллес Д.Ф. Бесконечная шутка / Д.Ф. Уоллес // Портал о современной культуре. Журнал «Шо» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://sho.kiev.ua/article/716>

89. Философская антропология как интегративная форма знания : сб. ; под ред. Б.В. Маркова, А.В. Говорунова. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2001. – 304 с.

90. Францисканская харизма ; пер. Урбанович Т., Лазовского Ю. ; под ред. Муравьева Г., Басий О. – М. : Изд-во францисканцев, 2002. – 57 с.

91. Францисканский капитул. – М. : Изд-во францисканцев, 1998. – 73 с.

92. Фрейд З. Введение в психоанализ : Лекции / З. Фрейд ; пер. с нем. Г.В. Барышниковой. – М. : Наука, 1989. – 456 с.

93. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «я» / З. Фрейд // Фрейд З. Психоаналитические этюды ; пер. с нем. – Минск, 1997. – С. 422–480.

94. Фромм Э. Иметь или быть / Э. Фромм ; пер. с англ. ; сост., предисл. проф. П.С. Гуревича. – М. : АСТ, 2000. – 270 с.

95. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко ; пер. с фр., ком. и послесл. С. Табачниковой. – М. : Касталь, 1996. – 448 с.

96. Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы / М. Фуко ; пер. с фр. В. Наумова. – М. : Ad marginem, 1999. – 480 с.

97. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко ; пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. – СПб. : А-сэд, 1994. – 407 с.

98. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас ; пер. с нем. ; под ред. Д.В. Скляднева, послесл. Б.В. Маркова. – СПб. : Наука, 2000. – 380 с.

99. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В.В. Биbihина. – Харьков : «Фолио», 2003. – 503 с.

100. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие ; пер. с нем. В.В. Биbihина. – М., 1993. – С. 192–220.

101. Хамитов Н.В. Метаантропология как ответ эпохе постмодерна: экзистенциалы предельного бытия / Н.В. Хамитов // Вестник НГУ. Серия «Психология». – 2008. – Том 2, выпуск 1. – С. 50–55.

102. Хамитов Н. Философия человека: От метафизики к метаантропологии / Н. Хамитов. – М. : Институт общегуманитарных исследований; Киев : Ника-Центр, 2002. – 334 с.

103. Хенгстенберг Г.Э. К ревизии понятия человеческой природы. Это человек : антология философских работ / Г.Э. Хенгстенберг ; сост. П.С. Гуревич. – М. : Высшая школа, 1995. – С. 211–249.

104. Хмылев В.Л. Концепт идеологии – от Просвещения к Модерну / В.Л. Хмылев // Вестник Томского госуд. ун-та. – Томск : Том. госуд. ун-т, 2007. – № 299. – С. 66–70.

105. Хорина Г.П. Идеология как элемент системы культуры / Г.П. Хорина [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://tourism.mosgu.ru/o\\_fakultete/kafedra/cultural/Nayka/Horina.htm](http://tourism.mosgu.ru/o_fakultete/kafedra/cultural/Nayka/Horina.htm)

106. Хоружий С.С. К антропологической модели третьего тысячелетия / С.С. Хоружий // *Философия науки*. – М. : ИФ РАН, 2002. – Вып. 8. – С. 108–136.

107. Худерко В.А. Метаантропология как философия запредельного бытия / В.А. Худерко // *Вестник СевГТУ. Философия*. – Севастополь : Изд-во СевГТУ, 2004. – Вып. 56. – С. 93–98.

108. Церковь и религия в период постсекуляризма. Выступление Стефано Каприо [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/02/caprio\\_rus.pdf](http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/02/caprio_rus.pdf)

109. Шелер М. Положение человека в космосе / М. Шелер ; пер. с нем. А. Филиппова // *Проблема человека в западной философии : переводы; сост. и послесл. П.С. Гуревича ; общ. ред. Ю.Н. Попова*. – М., 1988. – С. 31–95.

110. Щесюл А. Несколько слов о францисканцах / А. Щесюл, С. Падевский, Г. Церох ; пер. Баранова И. – М. : Аслан, 1996. – 48 с.

111. Шлемова Н.А. Кризис системы образования – антропологический крах / Н.А. Шлемова // *Дом солнца : журнал [Электронный ресурс]*. – Режим доступа: <http://www.sunhome.ru/journal/639457>

112. Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования / Н. Элиас ; пер. с нем. А. Руткевич. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2001. – Т. 2 : Изменения в обществе. Проект теории цивилизации. – 382 с.

113. Энгер В. Курс францисканской духовности / В. Энгер, Л. Леманн, А. Ротцеттер ; пер. с польского. – Киев : «Християнське слово», 2001. – 65 с.

114. Francis of Assisi : early documents / [edited by Regis J. Armstrong, J.A. Wayne Hellmann, William J. Short]. In 3 vol. – New York : New City Press, 1999–2001.

115. Jameson F. On «Cultural Studies» // *Social Text*. – 1993. – No. 34. – P. 17–52.

116. Humanist Manifesto I. American Humanist Association, 1933. Гуманистический манифест I. Перевод на русский язык: В. Поляков. [Электронный ресурс] // Центр гуманитарных технологий [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/5469/5470>

117. Hyers M. Conrad. Zen and the comic spirit. – London : Rider, 1974. – 192 p.



118. Kazantzakis N. Saint Francis, a novel / Nikos Kazantzakis; transl. from the Greek P. A. Bien. – N. Y. : Simon and Schuster, 1962. – 379 p.
119. Lakelsand P. The liberation of the laity: in search of an accountable church / Paul Lakelsand. – N. Y. : Continuum, 2003. – viii, 311 p.
120. Levenson Claude B. The Dalai Lama: a biography. – Oxford University Press, 2001. – 291 p.
121. Lewis B. Postmodernism and Literature // The Routledge Companion to Postmodernism. – NY : Routledge, 2002.
122. Representing culture : essays on identity, visuality and technology / edited by Claudia Alvares. – Newcastle upon Tyne, UK : Cambridge Scholars, 2008. – vi, 200 p.
123. Sheridan J. St. Francis: hippie with a difference / J. Sheridan // Our Sunday Visitor. – 1973. – July 29. – No. 62. – P. 1.
124. Squire A. Holy hippies / A. Squire // Clergy Review. – 1969. – Vol. 54. – P. 611–621.
125. Taylor C. A Secular Age. Harvard University Press, 2007. – 896 p.
126. The Blackwell companion to postmodern theology // [edited by Graham Ward]. – Oxford : Blackwell Publishers, 2001. – 530 p.
127. The New dictionary of theology / [edited by Joseph A. Komonchak, Mary Collins, Dermot A. Lane]. – Wilmington, Del. : Glazier, 1987. – 1112 p.
128. Theology of joy / [edited by Johan Baptist Metz and Jean-Pierre Jossua]. – N. Y. : Herder & Herder, 1974. – 158 p.
129. Wesolowski L. The hippie from Assisi / Lorraine Wesolowski // Sisters today. – 1982, October. – Vol. 54. – P. 72–75.